SAINT-AUGUSTIN

ÉTUDE

SUR LE

DÉVELOPPEMENT DE SA PENSÉE

JUSQU'A

L'ÉPOQUE DE SON ORDINATION

SAINT-AUGUSTIN

ÉTUDE

SUR LE

DÉVELOPPEMENT DE SA PENSÉE

JUSQU'A

L'ÉPOQUE DE SON ORDINATION

PAR

H.-ADRIEN NAVILLE

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE GENÈVE POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

GENÈVE
IMPRIMERIE RAMBOZ ET SCHUCHARDT
1872

PRÉFACE

Si l'on nous demandait de justifier le choix que nous avons fait d'Augustin pour objet de cette étude et l'extension que nous avons donnée à notre travail, nous répondrions par ces paroles de l'éminent historien de la philosophie, Henri Ritter : « Augus-« tin se trouve comme docteur au point de transition de deux « époques, l'époque ancienne et l'époque nouvelle. Cette situa-« tion lui donne l'influence grandiose à laquelle aucune autre « ne peut être comparée dans l'histoire de notre culture scienti-« fique. » — L'influence de la pensée d'Augustin s'étend au travers du moyen âge qu'elle remplit jusqu'à l'âge moderne, et la philosophie comme la théologie de notre siècle la subissent encore fortement. Une histoire impartiale et complète de cette pensée, de ses origines, de son développement, serait donc un livre utile et important. Ce livre n'existe pas, en langue française du moins. Nous avons essayé d'en écrire le premier volume.

Parmi les nombreux défauts de notre travail, un des plus graves sans doute, c'est précisément qu'il n'est qu'un premier volume. Obligé, pour ne pas entreprendre une œuvre qui réclamerait bien

des années d'étude, de tracer une ligne au milieu du développement de la pensée d'Augustin et de ne nous occuper, pour le moment, que de ce qui se trouve en deçà de cette limite, nous avons dû négliger ou ne mentionner qu'en passant plusieurs éléments de doctrine, qui se trouvent déjà comme des germes dans cette première période, mais qui n'acquièrent leur signification et leur intérêt que lorsqu'on en peut étudier l'épanouissement dans la période subséquente. A ce point de vue, notre travail sera trouvé incomplet. Nous attendons ce reproche et nous l'acceptons d'avance.

A s'en tenir aux grands traits cependant, la partie de la vie d'Augustin que nous avons choisie pour champ d'étude peut bien être considérée comme formant un tout distinct. Les fonctions ecclésiastiques dans lesquelles il est introduit par l'ordination donnent aux préoccupations du prêtre, de l'évêque surtout, une direction nouvelle. Jusqu'alors il était avant tout philosophe (philosophe non chrétien, puis philosophe chrétien). Depuis lors il devient avant tout homme d'Église. Cette première période se distingue donc de la suivante par des caractères assez nets. Elle comprend d'ailleurs toute une évolution intellectuelle qu'on pourrait appeler complète puisqu'elle est celle d'une pensée qui, partie de la foi chrétienne, s'égare longtemps parmi des doctrines trompeuses et finit par revenir à son point de départ, mais rendue consciente d'elle-même, affermie, éclairée par ce long voyage. — La foi enfantine d'Augustin, son attachement au dualisme manichéen, son panthéisme, son scepticisme, son retour à la foi catholique, l'illumination de sa pensée par le platonisme et le système de philosophie chrétienne qu'il élabora en combinant l'enseignement chrétien avec la doctrine platonicienne, voilà les objets successifs de notre étude.

Notre guide, dans la première moitié de notre travail, sera le livre des Confessions. Nous devrons naturellement, pour nous attacher tout spécialement à l'élément intellectuel, ne faire qu'une très-petite place dans notre exposition à l'élément moral et au jeu des passions qui prêtent à ce beau livre un si pathétique intérêt. C'est notre programme lui-même qui nous oblige à effacer les couleurs du tableau, afin que le dessin en apparaisse

plus nettement. — Pour notre seconde partie, l'exposition de la philosophie platonico-chrétienne d'Augustin, les ouvrages qu'il composa entre sa conversion et son ordination seront notre source principale.

Nous nous sommes d'ailleurs aidés des travaux de plusieurs auteurs.

En premier lieu, *C. Bindemann*, der heilige Augustinus, 3 vol. ouvrage très-complet et auquel nous avons beaucoup emprunté, bien que nous nous séparions de l'auteur sur plus d'un point important.

En outre :

Possidius Calamensis, Sancti Augustini Vita.

Lenain de Tillemont, Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles, t. XIII.

Nourrisson, la Philosophie de Saint Augustin. 2 vol.

L'abbé Flottes, Études sur Saint Augustin, études fort intéressantes mais qui n'épuisent pas l'histoire du développement de la pensée proprement dite.

E. Saisset, Introduction à la Cité de Dieu.

P. Janet, Introduction aux Confessions.

Poujoulat, Histoire de Saint Augustin, 2 vol.

H. Ritter, Histoire de la philosophie chrétienne, trad. Trullard, livre VI.

Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. II, § 16.

A. Fouillée, La Philosophie de Platon, 2 vol,

J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, II. Buch, I. Capitel.

Neander, Geschichte der christlichen Religion, II. B. 3. Ab., p. 1202 à 1215.

F. C. Baur, Die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts.

Les citations des Confessions sont faites d'après l'excellente traduction de M. Janet.

PREMIÈRE PARTIE

DÉVELOPPEMENT GÉNÉRAL

DE LA PENSÉE D'AUGUSTIN

CHAPITRE I

Enfance et première jeunesse.

Augustin enfant reçut une éducation chrétienne. Patricius, son père, décurion de la ville africaine de Thagaste, où naquit le 13 novembre 354 [1] celui qui devait être un jour un des plus grands

[1] Nous nous en tenons à l'opinion de Lenain de Tillemont (voir t. XIII, note 4) qui nous parait la plus vraisemblable. Bindemann (I vol. p. 1) cherche à établir qu'Augustin naquit en 353. Il compare la donnée de Prosper d'Aquitaine d'après qui Augustin mourut le 28 août 430 et celle de Possidius de Calame qui le fait vivre 76 ans. Si Augustin était né en novembre 354 il n'aurait eu en août 430 que 75 ans et 9 mois et non 76 ans. — Nous pensons que ces 75 ans et 9 mois peuvent très-bien être devenus, sous la plume de Possidius, 76 ans. L'opinion contraire jette la chronologie générale de la vie d'Augustin dans de grandes difficultés, dont Bindemann lui-même ne nous paraît pas avoir réussi à se tirer. Il résulte, par exemple, de plusieurs passages très-clairs (Contra Academicos, L. III, C. 20. Soliloquiorum, L. I, C. 10. Confessions IX, 11) que la conversion d'Augustin eut lieu un peu avant qu'il eût 32 ans révolus et son baptême quand il avait 32 ans et demi. Si donc Augustin est né en novembre 353, sa convèrsion tombe en l'an 385 et son baptême en l'an 386. Or d'autres raisons (voir contre les lettres de Pétilien, III, 25) forcent Bindemann lui-même à placer la conversion en 386 et le baptême en 387. Augustin aurait donc eu à sa conversion un peu moins de 33 ans et à son baptême 33 ans et demi, ce qu'on ne peut admettre sans se mettre en contradiction avec les passages que nous venons d'indiquer.

docteurs de l'Eglise chrétienne, était païen ; mais il ne chercha pas à détourner l'enfant de la foi que lui enseignait sa mère, en sorte que, la première influence qui donna une direction à l'âme d'Augustin, fut l'influence de Monique.

Monique, que l'Église a canonisée, est représentée à juste titre par la tradition comme un des types les plus accomplis de la femme et de la mère chrétiennes. La plume d'un fils a immortalisé, dans le livre des Confessions, ses larmes et ses prières, c'est-à-dire sa sensibilité profonde et son ardente piété. A ces qualités du cœur s'unissaient chez elle de remarquables qualités de l'intelligence, une pensée nette et rapide, beaucoup de trait et de présence d'esprit, et un tact pratique qui se manifestait dans la tenue matérielle de sa maison comme dans la poursuite d'intérêts d'un ordre plus élevé. Surtout Monique avait une vie véritablement sainte qui donnait à sa foi une grande autorité. Son dévouement absolu et sa patience inaltérable à l'égard d'un époux emporté et violent, sa fidélité parfaite, malgré les nombreuses infidélités de Patricius, inspirèrent à celui-ci un tel respect pour la foi chrétienne, qu'il se résolut à l'embrasser lui-même et que Monique eut le bonheur de voir son époux recevoir quelques mois avant de mourir, dans le sacrement du baptême, le sceau du pardon de ses péchés.

Celle qui fit passer Patricius du paganisme à la foi catholique ne pouvait manquer d'exercer une profonde influence sur Augustin, et cette influence ne devait pas être bornée seulement à l'époque de son enfance. Confié à la direction de maîtres chrétiens et inscrit dans la classe des catéchumènes de l'Église catholique, l'enfance d'Augustin se développa sous cette inspiration chrétienne. Il nous a rapporté lui-même quelques traits de sa piété enfantine. A l'école il priait Dieu avec une naïve confiance de lui éviter les châtiments. Dangereusement malade, il réclama le baptême avec une grande ardeur. Déjà on était allé chercher un prêtre, mais il se remit subitement, et sa mère préféra différer son baptême, sans doute, selon l'explication qu'Augustin donna plus tard de cet acte, dans l'idée, alors très-répandue, que le baptême conférant la rémission des péchés, il fallait le réserver à une époque plus avancée de la vie plutôt que d'épui-

ser ce remède unique avant que la jeunesse se fût livrée à des souillures presque inévitables.

Quoi qu'il en soit, une foi chrétienne enfantine est le point de départ et la base du développement intellectuel d'Augustin. Les passions mauvaises devaient pendant longtemps détourner son cœur de Dieu, et la fumée d'une fausse science devait ternir et même effacer sa foi; mais les impressions de son enfance devaient le suivre à travers la vie, et nous croyons rester dans l'exacte vérité en affirmant qu'elles jouèrent un grand rôle dans le développement intellectuel et moral qui devait finalement le ramener à la foi catholique. Nous aurons à le montrer en détail dans la suite de ce travail. Pour le moment nous nous contentons d'indiquer une idée et un sentiment que n'abandonna, pour ainsi dire, jamais Augustin, et qui nous paraissent avoir une importance capitale dans toute l'histoire de sa pensée, idée et sentiment que nous rapportons à l'influence de Monique : la croyance en Dieu, sa Providence et sa bonté; un religieux attachement pour le nom de Jésus-Christ.

En même temps que l'influence de Monique, pour comprendre l'enfance et la jeunesse d'Augustin, il faut connaître la nature sur laquelle s'exerça cette influence. Résumant en quelques mots les éléments complexes de cette riche nature, on peut dire qu'Augustin hérita de sa mère un cœur sensible et profond et de son père un tempérament passionné. Les traits essentiels sous lesquels son caractère se révèle à nous dès son enfance sont la sensibilité du cœur, l'ardeur de l'imagination et la passion de la supériorité et des éloges. A l'école de Madaure, ville voisine de Thagaste, où ses parents l'avaient envoyé faire ses premières études (dans les classes qui portaient le nom de classes des grammairiens), l'étude des mots et de la grammaire lui causait un profond ennui. Le grec lui était odieux [1] et, pour le forcer à l'apprendre, ses maîtres devaient souvent user de châtiments corporels. Il les trompait, raconta-t-il plus tard avec quelque exagération peut-être, par le mensonge et par mille artifices. Aussitôt qu'il le pouvait il leur échappait pour se livrer avec ses

[1] Conf. I, 13-14.

camarades aux amusements bruyants de l'enfance, entraîné par l'amour du jeu et par la passion de se montrer supérieur à ses compagnons auxquels il s'efforçait d'arracher la victoire, fût-ce même au prix de ruses déloyales. Le latin ne lui inspirait pas le même dégoût; car il l'avait, dit-il, appris en jouant au milieu des caresses et des badinages de ses nourrices. Au contraire, quand il fut arrivé à l'âge de lire les auteurs, leurs fables poétiques transportèrent son imagination; et tandis que les difficultés matérielles de la langue l'empêchaient de trouver son plaisir dans Homère, Virgile l'émouvait et le ravissait. Il versait sur Didon se tuant par amour des larmes que plus tard il reprocha un peu trop sévèrement à son enfance. La littérature païenne, brillante, mais impure, allumait en lui le feu des passions en même temps qu'elle développait son sens naturel pour le beau, et tout jeune encore il éprouvait un ardent désir d'assister aux représentations théâtrales qu'un reste de pudeur interdisait alors à l'enfance. — Dès cette époque il obtint de grands succès dans la composition rhétorique, et il rapporte la joie triomphante qu'il en éprouvait, joie encouragée par ses maîtres qui faisaient passer avant tout l'art de bien dire, et « qui se seraient crus couverts « de honte s'ils avaient fait quelque barbarisme ou quelque so- « lécisme dans le récit de leurs bonnes actions, mais qui étaient « loués et se vantaient eux-mêmes, lorsqu'ils racontaient leurs « passions avec élégance et abondance dans des termes corrects « et bien construits » (Conf. I, 18).

Une telle enfance faisait présager une jeunesse orageuse. A l'âge de 16 ans, Augustin revint de Madaure passer une année à Thagaste, sa ville natale, pendant que son père, plein d'ambition pour un fils aussi richement doué, rassemblait les ressources nécessaires pour lui faire suivre à Carthage les études de rhétorique. A Thagaste, les mœurs corrompues du monde romain en décadence et l'exemple de ses camarades, trop bien secondés par son tempérament africain, commencèrent à l'entraîner dans une vie désordonnée. Ce fut en vain que Monique, maternellement préoccupée de la conduite d'un fils bien-aimé, l'avertissait secrètement de rester fidèle à la chasteté. Ces pa-

roles de femme, auxquelles il eut rougi d'obéir, ne réussirent pas à l'arracher à la séduction des amours infâmes dont l'essaim, dit-il, commençait à bourdonner autour de lui. Il partageait d'ailleurs les mœurs tumultueuses de ses compagnons d'âge, et raconta plus tard dans ses Confessions comme une des preuves les plus douloureuses pour lui de sa corruption morale un vol nocturne qu'ils avaient commis ensemble, poussés seulement par le plaisir de mal faire.

A Carthage, où il passa ensuite trois ans, il s'adonna avec ardeur à ses études préférées. Son père était mort, mais sa mère, secondée par un riche protecteur, continuait les dépenses nécessaires pour assurer à son fils une carrière brillante. Il était le premier de la classe des rhéteurs, où il apprenait l'éloquence pour le barreau, et ses succès le remplissaient d'orgueil. Les jeux scéniques auxquels il assistait assidûment étaient un de ses plaisirs favoris. Cependant cette vie mondaine n'avait pas étouffé en lui tous les instincts supérieurs. Le besoin ardent d'un amour vrai qui le poursuivait au sein de l'esclavage des passions, et qui lui fit donner une sorte de régularité à sa vie irrégulière en s'associant à une femme à laquelle il fut fidèle pendant de longues années et de qui, âgé de 19 ans, il eut un fils que, par un reste de piété peut-être, il appela Adéodat (donné de Dieu); le rôle immense que dès cette époque joue dans sa vie l'amitié, et une amitié que l'expérience prouva solide; son aversion pour les mœurs sauvages et tumultueuses que beaucoup de ses camarades d'école avaient conservées en devenant étudiants; enfin les douleurs et l'amertume dont il était poursuivi au sein de cette vie frivole et coupable étaient les signes de la présence d'une nature plus noble qui devait finir par se réveiller.

Qu'étaient devenues la foi enfantine et l'influence de Monique? Augustin méprisait les conseils de sa mère et sa vie s'était éloignée de Dieu. Mais l'état de son âme à l'égard des choses religieuses était alors plutôt indifférence, oubli, qu'incrédulité décidée. Il semble qu'il eût conservé l'habitude d'assister au culte chrétien, avec des dispositions peu religieuses sans doute,

puisque c'est à l'Église que se noua pour lui une relation illicite. Il dit d'ailleurs qu'à cette époque une crainte ou une superstition puérile [1] le détournait de la recherche même de la vérité.

[1] *Superstitio quædam puerilis*. Cette expression, expliquée par son contexte, indique évidemment l'acceptation passive de l'autorité catholique. *De Beata Vita*, 4.

CHAPITRE II

Période Manichéenne.

Chez une nature que Dieu avait aussi richement douée que celle d'Augustin, ce sommeil des plus nobles facultés de l'âme ne pouvait pas durer toujours. La première secousse qui l'en réveilla lui vint de la philosophie.

« C'est au milieu de tels compagnons, raconte-t-il, dans un « âge encore rempli d'inexpérience (19 ans), que j'étudiais l'élo- « quence, aspirant à y exceller dans une fin condamnable et pour « la fumée des vanités humaines, lorsque l'ordre habituel de « mes études me fit tomber entre les mains un livre du célèbre « Cicéron, dont tout le monde en général admire le style, mais « dont bien peu goûtent la pensée. C'est une exhortation à la « philosophie qui a pour titre l'*Hortensius*. Ce livre changea « tous les sentiments de mon âme ; il tourna vers vous, Seigneur, « mes prières, et il donna une direction nouvelle à mes vœux et « à mes désirs. Toutes les vaines espérances s'avilirent en un « instant à mes yeux ; j'aspirai à l'immortalité de la sagesse « avec une ardeur incroyable, et je commençais à me relever « pour retourner à vous » (Conf. III, 4).

Cet ouvrage a été malheureusement perdu. C'était une exhortation à la philosophie que Cicéron défendait contre les attaques

du célèbre avocat Hortensius. Il y excitait à l'amour et à la recherche de la sagesse plutôt qu'il n'y proposait un système déterminé. L'*Hortensius* ne devait donc être qu'une première impulsion donnée à la pensée pour la pousser plus loin. D'ailleurs quelque chose manquait à ce livre pour qu'il pût satisfaire entièrement Augustin. Écoutons-le lui-même :

« Pour moi, dans ce temps-là, vous le savez, lumière de mon « cœur, je n'étais enivré que d'une seule chose dans la lecture « de ce livre : ce qui m'excitait, m'enflammait, me dévorait en « quelque sorte, ce n'était pas le désir de m'attacher à une secte « quelconque, mais d'aimer, de chercher, de poursuivre, d'em- « brasser la sagesse elle-même, quelle qu'elle soit, et la seule « chose qui refroidit mon ardeur, c'est que le nom du Christ « n'était pas là. Car ce nom, témoignage de votre miséricorde, « ce nom de mon Sauveur, votre Fils, je l'avais en quelque « sorte, dès ma plus tendre enfance, sucé avec le lait de ma « mère, je le retrouvais au fond de mon cœur : et tout ce qui se « présentait à moi sans ce nom divin, quoique élégant, bien « écrit, et même rempli de vérité, ne m'entraînait pas tout « entier » (Conf. III, 4).

A peine réveillé à une vie plus haute et désireux de trouver la vérité, le premier mouvement d'Augustin est de la demander à la religion de sa mère. Il se mit à lire les Écritures. Mais habitué aux belles formes de la littérature païenne, il fut rebuté par la rudesse des écrivains sacrés. Son orgueil en dédaigna la simplicité, indigne, trouvait-il, d'être comparée à la majesté de Cicéron.

La secte des Manichéens comptait alors de nombreux adhérents en Afrique, et spécialement à Carthage. Repoussé par la simplicité des Écritures, c'est vers elle que se tourna Augustin.

Une exposition détaillée du manichéisme ne peut entrer dans le cadre de notre travail, mais comme Augustin fut attaché à cette doctrine pendant neuf années environ et qu'elle joue, dans le développement de sa pensée, un rôle de première importance, nous devons pourtant en esquisser les principaux caractères[1].

[1] Le système que nous avons surtout en vue ici, c'est le manichéisme

Manes, Mani ou Manichée, le fondateur de la secte, mort vers 277, était un mage persan (babylonien) distingué par sa science. La doctrine qui porte son nom peut être considérée comme une combinaison originale du zoroastrisme, du gnosticisme syrien et du christianisme.

C'est un système sur le monde dans lequel la question du mal occupe la première place. Son élément fondamental, celui que les sectateurs de Manichée désignaient eux-mêmes comme le joyau de l'enseignement du maître, c'est la doctrine des deux substances. La lutte que l'homme voit se produire en lui et hors de lui entre le bien et le mal est expliquée, dans cette théorie, par l'existence de deux substances toutes deux éternelles dont le mélange a produit l'univers. Ces deux substances sont, d'une part la lumière ou le bien, principe de paix, d'harmonie, origine de tout ce qui est pur et beau; d'autre part les ténèbres ou la matière ou le mal, principe de division, de désordre, origine de toute impureté et de toute souffrance.

Le nom de matière (ὕλη) donné au principe mauvais, le mépris que les Manichéens professaient pour le corps et le caractère ascétique de leur morale; et, d'un autre côté, la doctrine que l'âme est composée de la bonne substance et le nom de lumière intelligible (φῶς νοητόν) donné à Dieu, chef du principe lumineux, font penser au premier abord que le dualisme qui est ici enseigné gît dans l'opposition de l'esprit et de la matière. Nous croyons cependant qu'en y regardant de plus près, on doit arriver à une conclusion différente. Si Mani appelle Dieu lumière intelligible, il ne faut pas oublier que la lumière visible (αἰσθητόν) ainsi que les quatre autres éléments purs, l'eau, le vent, le feu, l'air, appartiennent en même temps que Dieu à ce principe du bien dans

africain, celui qu'Augustin adopta d'abord, puis combattit ensuite. Nous n'avons du reste pas remarqué que dans ses traits généraux il se distingue du manichéisme primitif par aucune différence essentielle. — Nous avons consulté, outre Augustin lui-même, dont les traités contre la doctrine manichéenne sont une des sources principales pour cette matière : Bindemann, der heilige Augustinus, 1 vol. chap II; J. Matter, Histoire du Gnosticisme, III[me] section, chapitre III; Trechsel, Mani und die Manichaer dans l'Encyclopédie d'Herzog.

lequel il ne faut pas chercher à distinguer des substances diverses, puisque, c'est l'axiome fondamental, tout n'y est qu'une seule substance *(hoc totum una substantia est)*. La lumière visible, l'eau, le vent, le feu, l'air, appartiennent, nul ne le contestera, au domaine matériel, et si nous comparons ces cinq éléments purs aux cinq éléments impurs qui relèvent du principe mauvais : l'obscurité profonde, le limon fangeux, le vent d'orage, le feu destructeur et l'épaisse fumée, nous devons arriver, nous semble-t-il, à la conclusion que le dualisme manichéen gît plutôt dans l'opposition entre deux principes tous deux matériels, et différant seulement en ceci que l'un est plus pur, plus raffiné, l'autre plus grossier et plus impur. Ténèbres et lumière exprimeront, dès lors, beaucoup plus exactement les deux termes de l'antithèse que matière et esprit.

Nous arrivons au même résultat en considérant la représentation suivante empruntée aussi à l'enseignement manichéen. La substance lumineuse s'étend du côté du Nord, tandis que la substance ténébreuse pénètre en elle comme un coin du côté du Sud ; toutes deux ont une étendue infinie, mais la première dépasse pourtant la seconde des deux côtés. C'est là du matérialisme aussi caractérisé que possible. Sans doute, ces deux substances matérielles sont dotées par les Manichéens d'une foule d'attributs spirituels, et la notion de lumière intelligible est une notion empruntée à l'idéalisme ; mais si nous voulons dégager le fond philosophique de la doctrine de cette confusion des idées les plus disparates qui est le caractère commun de tous les systèmes gnostiques, nous pensons pouvoir établir que le dualisme manichéen est, dans son essence, un dualisme matérialiste. Nous n'entendons pas dire par là que le manichéisme ait jamais nié la réalité de l'esprit, mais seulement qu'il n'en a jamais eu de conception distincte, que l'idée de substance était pour lui inséparable de l'idée de corps, et par conséquent la substance du bien corporelle tout comme la substance du mal. Ce qui est certain, en tout cas, et c'est ce qui nous importe dans cette étude, c'est que c'est ainsi que l'a compris et professé Augustin. Il dit à plusieurs reprises qu'aussi longtemps qu'il adhéra à la secte il se représenta Dieu comme un corps lumineux d'une étendue infinie ;

et cette erreur fondamentale, qu'il considère comme la source de toutes ses autres erreurs, s'attacha encore à lui après qu'il eut rompu avec le manichéisme. Pour l'en dégager et pour lui faire comprendre l'existence spirituelle, il fallut une violente crise intellectuelle dont l'honneur appartient à la philosophie platonicienne.

Un tel système, panthéistique en même temps que dualiste, ne pouvait naturellement faire aucune place à la doctrine de la création. Les Manichéens combattaient expressément l'idée que le monde ait été tiré du néant, en lui opposant ce principe que tout ce qui est ne peut provenir d'autre part que de l'être. Par suite d'une lutte entre les deux principes, une partie de la substance lumineuse a été mélangée avec une partie de la substance ténébreuse et ce mélange a produit l'univers. Ainsi s'explique la coexistence et le combat incessant du bien et du mal dans la nature et dans l'homme. Les végétaux participent à la Hyle par leur fixation à la terre et par leurs éléments de matière lourde et grossière, et au principe lumineux par la couleur, par l'éclat, par le parfum, par tout ce qu'il y a en eux de pure vie de la nature. Le corps des animaux est tout entier composé de la substance des ténèbres; mais quelques parcelles lumineuses sont concentrées dans leur âme. Après la mort leur cadavre est entièrement impur. L'homme, enfin, participe à la Hyle par sa nature corporelle et au principe lumineux par son esprit. Sa nature est double, exactement au même titre que celle du végétal ou de l'animal, et le mal a en lui une existence substantielle aussi positive que celle du bien [1].

[1] Augustin reproche souvent aux Manichéens d'expliquer la lutte du bien et du mal dans l'homme par la présence en lui de deux âmes. Il a même fait de ce reproche le sujet d'un traité spécial : *De Duabus Animabus contra Manichæos.* On ne peut guère admettre qu'il ait attribué cette doctrine aux Manichéens sans qu'elle ait été réellement soutenue par quelques-uns d'entre eux. Le sens général du système était bien sans doute de concentrer dans le corps toute la substance mauvaise et dans l'âme proprement dite toute la substance bonne, et de placer ainsi l'âme et le corps au sein de l'homme dans la même relation que le principe lumineux et le principe ténébreux au sein de l'univers (voir Trechsel). Mais les Manichéens ne s'en tenaient point à la notion de substances inertes.

Cet état de mélange est anormal et ne doit pas durer toujours. Une grande œuvre de rédemption s'accomplit au sein de l'univers. Le principe lumineux resté dans son inaltérable pureté cherche à dégager de leur prison celles de ses particules qui sont enfermées dans la matière et à les retirer à lui. Quand, sous l'action du soleil, la plante pousse et étale ses jeunes feuilles, quand sa brillante corolle s'ouvre et s'épanouit, ce sont les particules lumineuses qui se dégagent de la terre et qui retournent dans leur patrie. Quand l'âme de l'homme, éclairée par la vraie doctrine, se détache des biens inférieurs pour s'élever à l'amour des biens supérieurs, c'est encore l'élément lumineux captif qui brise ses chaînes et qui remonte dans sa patrie. Les faits de l'ordre moral sont ainsi essentiellement identifiés aux phénomènes du monde physique.

Nous avons cherché à dégager le fond philosophique de la doctrine. Mais dans le manichéisme, comme dans tous les systèmes gnostiques, la plus grande place appartient aux personnifications et aux fables poétiques [1], Laissant de côté tous les détails de ce poème cosmogonique aux couleurs orientales, tantôt ridicule et tantôt grandiose, nous nous contentons d'en dessiner ici les traits les plus essentiels. Les deux substances deviennent deux royaumes, le royaume lumineux ayant à sa tête le Père de la lumière ou Dieu, le royaume ténébreux ayant pour souverain le Prince des Ténèbres ou le Démon. Dieu et le Démon sont entourés d'une multitude innombrable d'êtres issus d'eux par émanation et qui composent leur royaume. Dans le royaume lumi-

La notion de vie était pour eux intimement unie à celle de substance, et la substance du mal comme celle du bien était pour eux animée, vivante. Et de même qu'ils appelaient toutes les particules lumineuses des âmes, qu'ils leur attribuaient, même dans les végétaux, la sensibilité et l'intelligence, disant par exemple que les gouttes de suc que laisse tomber une figue quand on la détache de l'arbre sont des larmes de douleur qu'elle répand, ils pouvaient bien aussi attribuer au corps considéré en lui-même une vie propre et une sorte d'âme inférieure.

[1] Sur la valeur poétique et non philosophique des personnifications, voyez Trechsel. Nous ne prétendons du reste pas que ces deux éléments *distincts* aient jamais été nettement *séparés* dans l'esprit même des docteurs manichéens.

neux règnent la bonté, la paix et un pur bonheur; le royaume ténébreux est le séjour des haines, des querelles, et de toutes les misères. Une lutte, qu'elle soit partie de l'un ou de l'autre, s'est engagée entre les deux royaumes, et Dieu, pour résister aux attaques du Démon ou pour les prévenir, a fait créer par un de ses éons le monde, où des âmes lumineuses sont assujetties pour un temps à la société et aux piéges des puissances ténébreuses. Mais il veille sur le sort des siens et les rappelle l'un après l'autre dans son pleroma. Le résultat final de cette grande lutte, c'est que le royaume ténébreux sera refermé sur lui-même et réduit à une impuissance éternelle. Cependant la victoire du bien ne sera pas absolue, puisque quelques-unes des âmes lumineuses, celles qui se seront obstinément asservies à la matière, devront rester comme gardiennes à la limite du royaume ténébreux, le surveillant et participant en quelque mesure à ses misères.

Au dualisme philosophique et mythologique de la doctrine correspondait un dualisme ecclésiastique très-tranché. Les adhérents de la secte se divisaient en deux catégories profondément distinctes : la classe des auditeurs ou simples fidèles, et celle des élus qui composaient un sacerdoce très-aristocratique. Seuls ils étaient astreints à une vie conforme aux principes de la secte. L'ascétisme, conséquence naturelle de la doctrine dualiste, était leur règle de conduite. Ses préceptes, groupés autour des trois signes de la bouche, des mains et du sein, leur interdisaient en particulier le mariage, l'usage des viandes et celui du vin. En retour ils étaient l'objet, de la part des auditeurs, d'un respect superstitieux, et la confiance en leur sainteté donnait lieu à des pratiques ridicules. La doctrine, pour en donner un exemple, faisait un péché aux auditeurs de couper une plante et de la manger ; car c'était enfermer de nouveau dans un organisme matériel des particules lumineuses qui étaient sur le point de se dégager pour s'envoler dans le pleroma. Mais, pour expier ce péché, il suffisait de porter aux élus une portion de la nourriture végétale. Lorsque ceux-ci s'en nourrissaient, la sainteté dont ils étaient revêtus faisait qu'au lieu d'emprisonner les particules lumineuses dans la matière, leur digestion les dégageait au contraire et renvoyait dans leur patrie ces âmes captives.

Pour bien comprendre l'influence qu'exerça le manichéisme sur Augustin, nous devons étudier encore avec quelques détails la situation dans laquelle il se plaçait vis-à-vis du christianisme. Le manichéisme avait pris, à l'égard de l'Église catholique, une attitude beaucoup plus positivement hostile que la plupart des sectes gnostiques. Non-seulement il traitait comme elles avec un souverain mépris l'aveugle foi des catholiques et prétendait arriver par la voie de la raison à une science supérieure de beaucoup aux dogmes que la foule acceptait de l'autorité; mais, ce que n'avaient pas fait en général les gnostiques, les Manichéens étaient franchement sortis de l'Église catholique et avaient fondé en face d'elle une autre Église.

Ils rejetaient tout à fait l'Ancien Testament qu'ils considéraient comme une œuvre du Démon et à l'égard duquel les docteurs de la secte exerçaient une critique très-sévère. Cette critique portait en particulier sur les idées grossières que, selon eux l'Ancien Testament donnait de Dieu. Prenant dans le sens littéral toutes les expressions par lesquelles les écrivains de l'Ancien Testament désignent Dieu et son action, ils les accusaient de représenter Dieu comme un être semblable à l'homme, ayant non-seulement ses passions, mais même un corps limité comme le sien. Dire que l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'était suivant eux attribuer à Dieu une nature limitée indigne de lui. Ils critiquaient aussi le caractère terrestre et charnel des récompenses promises par les écrivains de l'Ancien Testament à la foi et à la vertu, et relevaient avec insistance les immoralités des patriarches et autres personnages bibliques qui sont représentés comme honorés de la faveur spéciale de Dieu. Quant au Nouveau Testament, les critiques manichéens, sans le rejeter en bloc, le considéraient pourtant comme étant en grande partie l'œuvre d'écrivains judaïsants ou même de faussaires qui avaient altéré à dessein l'enseignement de Jésus en y introduisant de nouveau les idées juives qu'il avait combattues. Ils tenaient pour apocryphes tous les récits qui représentent comme réelles les souffrances et la mort de Jésus-Christ. Jésus, selon eux n'avait revêtu qu'en apparence une chair dont le seul con-

tact l'eût souillé. Il n'avait en réalité pas souffert et n'était pas mort sur la croix.

Mais, ce que nous venons de dire le montre déjà, si décidément que les Manichéens se missent en opposition avec l'Église catholique et avec l'autorité des Écritures, ils ne prétendaient pas pour cela rompre avec le Christianisme. Ils professaient le plus grand respect pour Jésus-Christ et avaient sans cesse son nom à la bouche. La doctrine que Jésus-Christ avait enseignée était, selon eux, la pure doctrine des deux substances, et quand Mani était venu prêcher de nouveau cette doctrine, obscurcie par les idées charnelles des Juifs, il était venu comme l'envoyé de Jésus-Christ, comme le Paraclet qu'il avait promis. C'était la prétention de Mani lui-même. L'épître célèbre où il exposait les principes de son système (*Epistola fundamenti*) commençait ainsi : « Manes, « apôtre de Jésus-Christ, élu par Dieu le père..... » Jésus, dans sa carrière terrestre, toute apparente qu'elle fût, avait donc été par son enseignement le rédempteur du monde ; les Manichéens attachaient le plus grand prix à son discours sur la montagne et à celles de ses paraboles et de ses sentences qu'ils croyaient authentiques. Ils admettaient comme faits historiques réels, ses actes de puissance miraculeuse et ses apparitions lumineuses surnaturelles.

D'ailleurs le Christ joue un rôle considérable dans la cosmogonie manichéenne. Il est l'Homme Primitif, un des principaux archontes du royaume lumineux, et un des principaux auteurs du monde et de ses destinées. Une portion de sa substance a été mélangée avec la matière. C'est elle qui, dans la nature et dans l'humanité, s'efforce de s'affranchir, mais étroitement fixée à la terre, elle ne peut se dégager sans de douloureux efforts et encore n'y réussit-elle jamais complétement. De là le nom qui lui est donné par la cosmogonie manichéenne de Jésus souffrant (*Jesus patibilis*), nom remplacé quelquefois par celui de Fils de l'Homme, et la conception panthéistique de cette victime qui, engendrée par le Saint-Esprit dans le sein virginal de la terre, est crucifiée à tous les bois (*omni suspensus ex ligno*). La crucifixion apparente de Golgotha n'a été qu'un symbole de cette grande crucifixion à la matière d'une portion de l'Homme

Primitif. Une autre portion restée pure, sous le nom, d'Homme primitif idéal, de Logos, de Christus, réside dans le soleil et la lune d'où elle travaille à la délivrance du Jésus patibilis; et ici apparaît d'une manière bien frappante la nature panthéistique d'un système qui confond absolument le domaine moral avec le domaine physique. C'est par le phénomène de la croissance et de la décroissance de la lune que s'opère la délivrance de la portion captive de l'Homme Primitif. La lune croissante, c'est le sceau d'or du Logos tourné en bas pour recueillir les âmes qui montent de la terre. La lune décroissante, c'est le sceau rempli des âmes qu'il a recueillies et qui les déverse l'une après l'autre du côté du soleil leur patrie. Fable poétique où éclate à la fois et le caractère naturaliste d'une doctrine absolument étrangère au christianisme par sa tendance fondamentale, et le respect des Manichéens pour ce nom de Jésus qu'ils faisaient intervenir dans les actes essentiels de la vie du monde.

Si nous sommes entrés dans ces détails relatifs au manichéisme, c'est pour essayer de faire comprendre l'attrait qu'il eut pour Augustin et l'influence profonde qu'il exerça sur sa pensée. Nous pouvons maintenant nous faire une idée des motifs qui l'engagèrent à adopter la doctrine manichéenne. Nous classons ces motifs, indiqués la plupart par Augustin lui-même, en deux catégories : les motifs négatifs, c'est-à-dire ceux qui lui firent rejeter la doctrine catholique, et les motifs positifs, c'est-à-dire ceux qui lui firent adopter la doctrine manichéenne. Les considérations qui l'engagèrent à rejeter la doctrine catholique furent empruntées surtout à la critique scripturaire des Manichéens.

a) Avant tout il lui répugnait d'attribuer à Dieu un corps humain, comme le faisaient croyait-il, les Écritures. C'était donc pour sauvegarder la dignité de Dieu et son infinité qu'il rejetait la théologie catholique.

b) Ensuite les Écritures, qu'il interprétait littéralement, lui paraissaient contenir des récits absurdes et immoraux. Il ne pouvait admettre que des hommes dont la vie avait été aussi peu sainte que celle de quelques-uns des patriarches eussent été les élus et les favoris du vrai Dieu.

c) Son sens littéraire, formé à l'étude des écrivains classiques

lui faisait dédaigner la simplicité et la rudesse des Écritures.

d) Enfin le sentiment de sa supériorité intellectuelle, très-vif chez lui, le détournait de l'humiliante soumission à l'autorité de l'Église [1].

En même temps plusieurs considérations lui paraissaient recommander la doctrine manichéenne.

a) D'abord la solution si simple et si satisfaisante, en apparence, qu'elle donnait au problème du mal. L'idée que le mal ait sa cause dans la liberté de l'homme paraît avoir été pour lui à cette époque une idée incompréhensible. Il lui répugnait d'ailleurs d'accepter une doctrine qui le faisait responsable de ses péchés. Il trouvait plus commode de se décharger de cette responsabilité sur ce principe éternel auquel il participait par un côté de son être. « Je croyais, dit-il, que ce n'est pas nous qui « péchons, mais je ne sais quelle nature qui est en nous, et mon « orgueil était flatté de n'être pas responsable de mes fautes, et « lorsque j'avais fait quelque mal, de ne pas avouer que je l'a- « vais fait....., mais d'accuser je ne sais quelle puissance qui « était en moi et n'était pas moi » (Conf. V, 10). — Et puis, le mal, il lui semblait le voir, non-seulement chez l'homme, mais aussi dans la nature. Il fallait donc l'attribuer à un principe étranger à Dieu ou faire Dieu auteur du mal. Cette dernière solution lui paraissait blasphématoire et c'était par respect pour la sainteté de Dieu qu'il acceptait la doctrine des deux substances.

b) Les fables cosmogoniques des Manichéens, en second lieu, exerçaient un puissant attrait sur son ardente imagination.

c) Le désir sincère de trouver la vérité aussi bien que l'orgueil intellectuel le poussaient vers une doctrine qui se présentait avec de grandes prétentions scientifiques, promettant de délivrer de toute erreur et de ne rien proposer à la foi qu'elle n'eût auparavant démontré et fait accepter par la raison [2].

[1] De Beata Vita, 4. « Mihi persuasi docentibus potius quam jubentibus esse credendum. »

[2] « Quis non his pollicitationibus illiceretur, præsertim adolescentis « animus cupidus veri etiam nonnullorum in schola doctorum hominum « disputationibus superbus et garrulus, qualem me tunc illi invenerunt. » De Utilitate Credendi, I, 2.

d) Il était attiré par l'auréole de sainteté dont étaient entourés les élus de la secte et surtout Mani, son fondateur, à cause de leurs pratiques ascétiques.

e) Enfin le respect que les Manichéens professaient pour Jésus-Christ et le rôle considérable qu'ils lui attribuaient dans leur système lui faisaient l'illusion qu'en devenant Manichéen, il n'abandonnait pas complétement la religion que lui avait enseignée sa mère, mais qu'il passait du christianisme faussé au christianisme vrai.

De sa dix-neuvième à sa vingt-huitième année, Augustin crut et professa cette doctrine, mélange de dualisme panthéistique et de mythologie naturaliste. Elle ne paraît pas avoir jamais procuré à son âme de véritable satisfaction.

« O vérité, vérité! dit-il dans ses Confessions, combien même « alors mon âme soupirait profondément vers vous, tandis que « ces hommes faisaient retentir à tout instant votre nom à mon « oreille, mais des lèvres seules et dans leurs innombrables écrits! « Et quels aliments offraient-ils à mon âme affamée de vous? C'é- « taient, au lieu de vous, le soleil et la lune, œuvres splendides « de vos mains, mais enfin vos œuvres et non pas vous. Et ce- « pendant je me nourrissais de cette viande creuse, pensant que « c'était vous; mais à la vérité je n'en étais pas avide, car mon « goût n'y trouvait pas cette saveur qui est en vous; ces vains « fantômes n'avaient rien de vous et ils m'épuisaient plutôt qu'ils « ne me nourrissaient » (Conf. III, 6).

La doctrine était loin de satisfaire à tous ses besoins et de répondre à toutes les questions que se posait son esprit. Il trouvait les Manichéens plus habiles à critiquer les opinions des autres qu'à établir leurs propres théories [1]. Il ne se fit jamais admettre au nombre des élus et resta dans la classe des auditeurs, ne donnant ainsi au manichéisme qu'une adhésion provisoire et attendant qu'on lui révélât les lumineuses vérités que les docteurs prétendaient cachées sous leur langage figuré [2]. Cependant il

[1] De Utilitate Credendi, I, 2.

[2] De Beata Vita, 4. « Non assentiebar, sed putabam eos aliquid magnum tegere illis involucris quod essent aliquando aperturi. »

avait assez de zèle pour chercher à convertir ceux qui l'entouraient. Plusieurs de ses amis, convaincus par lui, entrèrent dans la secte. Il raconte à ce sujet un épisode qui montre que sa foi manichéenne lui tenait assez à cœur pour qu'il cherchât à la faire prévaloir même dans les moments les plus solennels. Un ami qu'il avait gagné à la doctrine était tombé gravement malade. « Un jour qu'il était malade d'une forte fièvre, il demeura « longtemps sans connaissance et dans une sueur mortelle. « Comme on en désespérait, on lui donna le baptême à son insu « et sans que je m'en misse en peine : car je présumais que ce « qui se passait dans son corps sans qu'il le sût ne prévaudrait « pas dans son âme sur ce que je lui avais enseigné. Mais il en « fut tout autrement : car il se releva soulagé et presque guéri. « Aussitôt que je pus lui parler (et je le pus quand il le put lui-« même, puisque je ne le quittais pas et que nous étions pour « ainsi dire suspendus l'un à l'autre), j'essayai de le plaisanter, « pensant qu'il allait rire avec moi de ce baptême qu'il avait « reçu étant privé d'esprit et de sens, mais que depuis il avait ap-« pris avoir reçu. Mais lui, me repoussant comme un ennemi, m'in-« vita avec une fermeté admirable et toute soudaine, si je voulais « encore être son ami, à ne plus lui dire de pareilles choses. « Troublé et confondu à ces paroles, je résolus de lui cacher mes « sentiments jusqu'à ce qu'il fût mieux portant, et qu'ayant re-« pris des forces il fût en état d'entendre ce que je voulais lui dire. « Mais vous l'enlevâtes à ma folie pour le réserver auprès de vous « à ma consolation : peu de jours après, pendant mon absence, « il fut repris de la fièvre et mourut » (Conf. IV, 4).

Augustin, dans son orgueil de gnostique, prenait plaisir à embarrasser les simples par des questions difficiles. Il allait jusqu'à tenir en présence de sa mère des propos qui résonnaient aux oreilles de celle-ci comme des blasphèmes, tellement qu'elle crut pendant quelque temps devoir exclure de sa table ce fils bienaimé. Elle ne l'y réadmit qu'après qu'un songe, interprété par un évêque, lui eut donné l'assurance qu'un jour il embrasserait de nouveau la foi catholique. Il participait aussi aux superstitions et aux pratiques absurdes des Manichéens, portant aux élus de sa secte des légumes et des fruits de la terre afin que

dans l'officine de leur estomac ils fabriquassent des anges et des dieux qui les délivrassent.

Pendant ce temps, d'étudiant il était devenu professeur. Il enseigna d'abord quelque temps à Thagaste, sa ville natale; puis il revint à Carthage où il passa plusieurs années comme professeur de rhétorique. La circonstance qui le décida à s'éloigner de Thagaste fut la mort de cet ami dont nous avons déjà parlé. Nous revenons sur cet événement qui laissa dans l'âme d'Augustin une trace profonde, parce que les sentiments qu'il fit naître en lui nous révèlent sa sensibilité et le rôle immense que l'amitié jouait dans sa vie. Ce jeune homme avait été son compagnon d'enfance, puis la communauté des études et des goûts l'avait lié à lui d'une étroite union, et le sentiment qui les portait l'un vers l'autre était « d'une douceur incroyable. » La mort de son ami fut pour Augustin un coup terrible. « De quelle dou-
« leur, dit-il, mon cœur fut affligé! Tout ce que je voyais n'était
« que mort : ma patrie m'était un supplice; la maison paternelle
« me causait un incroyable ennui; tout ce que j'avais partagé
« avec lui se tournait, sans lui, en torture..... Mes pleurs seuls
« m'étaient doux et avaient succédé à mon ami dans les délices
« de mon âme..... Je portais partout avec moi mon âme san-
« glante et déchirée, comme un fardeau importun, et je ne savais
« où lui trouver un asile. Rien ne pouvait la reposer, ni les bois
« ombreux, ni les jeux et les chants, ni les lieux embaumés,
« ni les festins splendides, ni les plaisirs de l'amour, ni enfin la
« lecture et la poésie. Tout était affreux à mes yeux, même la
« lumière; tout ce qui n'était pas lui m'était odieux et insuppor-
« table, excepté mes gémissements et mes larmes » (Conf. IV. 4-7).

Afin d'échapper à la vue des objets qui lui rappelaient sans cesse celui qu'il avait perdu, il quitta Thagaste et vint à Carthage. Sa douleur se calma peu à peu sous l'action réparatrice du temps et surtout dans le commerce d'autres amis.

Sa vie continuait d'ailleurs à cette époque d'être une vie mondaine. Pressé par l'ambition ardente dont nous avons vu chez lui les premiers germes alors qu'il était encore un enfant, il poursuivait avidement les honneurs et les succès. Il recherchait

les hautes protections, prenait part aux luttes d'éloquence, briguait des couronnes dans les concours de poésie, et quand il avait triomphé, savourait avec délices les applaudissements du théâtre.

Cependant la préoccupation philosophique n'avait pas cessé, depuis la lecture de l'*Hortensius*, de jouer un grand rôle dans sa vie. A l'âge de vingt ans il lut les *Catégories* d'Aristote et, à son propre étonnement, les comprit sans maître. Il est difficile d'apprécier l'influence que cette lecture put avoir sur le développement de sa pensée. Nous pensons toutefois que c'est à tort que l'abbé Flottes [1] attribue à l'influence d'Aristote le matérialisme philosophique d'Augustin. C'est à l'école des Manichéens qu'il avait appris ce matérialisme. Ce qui est vrai seulement c'est que l'étude des *Catégories* ne l'en détourna pas ; et comment un ouvrage de pure logique aurait-il pu avoir sur lui cette action ? Il continua donc à se représenter Dieu comme un corps lumineux d'une étendue infinie dont son âme était une partie. Il distinguait en Dieu, dit-il, la substance et les attributs, le faisant ainsi rentrer sous les dix Catégories, ne sachant pas encore qu'en Dieu tout est substance. Il lut aussi à cette époque tous les livres relatifs aux arts libéraux qu'il put se procurer et les comprit avec une facilité qu'il était loin de retrouver chez ses élèves.

Un ouvrage qu'il composa à l'âge de vingt-six ou vingt-sept ans nous permettrait sans doute, si nous le possédions, de nous rendre un compte plus exact de l'état de sa pensée à cette époque. Cet ouvrage est malheureusement perdu. Augustin lui-même ne le possédait plus quand il écrivit ses Confessions. C'étaient quelques livres sur le Beau et le Convenable (*De Pulchro et Apto*) qu'Augustin dédia à Hiérius, célèbre avocat romain, qu'il n'avait jamais vu, mais qu'il aimait à cause de quelques paroles de lui qu'il avait entendu rapporter et surtout à cause de son immense réputation. C'aurait été pour lui une grande joie si cet homme avait daigné lire ses livres et les avait approuvés.

[1] Études sur St. Augustin, p. 18.

Voici ce que nous savons sur le contenu de cet ouvrage[1] : Augustin y établissait une distinction entre le beau qui est par soi-même, qui forme un tout à lui seul, et le convenable qui est toujours relatif à quelque autre chose. Cette distinction lui paraissait s'appliquer d'une manière satisfaisante aux objets corporels. Quant à l'âme, à laquelle il aurait voulu adapter aussi ses définitions, sa pensée ne savait pas encore en saisir la nature. Il ne réussissait pas à s'élever à la notion d'une existence spirituelle. Son esprit s'y élançait et puis retombait ébloui vers les lignes et les couleurs. Il établissait donc l'existence dans l'âme de deux principes, tous deux substantiels (corporels), l'un le principe de l'unité, de la paix, de la vertu, de la vérité ou la monade; l'autre celui de la division, du trouble, du vice ou la dyade. Ces deux principes faisaient partie de la substance, l'un du souverain bien, l'autre du souverain mal. Cette doctrine niait la liberté morale. Nous retrouvons ici tout à fait le même courant d'idées que nous avons rencontré dans notre exposition du manichéisme.

Cependant l'étude des arts libéraux, c'est-à-dire l'étude scientifique, devait insensiblement détacher Augustin de la doctrine manichéenne. L'astronomie ou astrologie surtout exerça sur sa pensée une influence considérable. Elle eut, il est vrai, pour premier effet de l'engager dans une nouvelle espèce de superstition. Il crut à la divination de l'avenir par l'étude de la position des astres; et lui, qui ne voulut jamais recourir à la magie parce qu'il aurait regardé comme une impiété de faire intervenir dans sa vie l'action des démons, consultait au contraire fréquemment les astrologues. C'est en vain qu'un médecin, qui avait étudié lui-même l'astrologie pour en faire sa profession, puis y avait renoncé, l'exhortait à ne plus s'adresser à ces faiseurs d'horoscopes et cherchait à le convaincre que si les prédictions astrologiques se réalisent quelquefois, c'est pur hasard; ces conseils et les railleries de Nébride, son ami, ne réussissaient pas à ébranler sa « confiance en ses auteurs. » Il lui paraissait que la réalisation de prédictions astrologiques avait été trop souvent constatée pour qu'elle pût être attribuée uniquement au hasard.

[1] Voir Conf. IV, 13-15.

L'astrologie avait un trait commun avec le manichéisme : c'était son caractère fataliste. Attribuant à l'influence des astres tous les événements de la vie humaine, elle niait la liberté. Ce fatalisme, qui s'accordait tout à fait avec la direction générale de la pensée d'Augustin à cette époque, devait plus tard l'engager à rejeter la doctrine. D'autres considérations devaient aussi le conduire au même résulat. Pour que les prétentions divinatoires des astrologues fussent reconnues fausses, il suffisait en effet de constater quelques cas où des hommes nés sous l'influence d'une même position des astres eussent eu dans la vie des destinées différentes. Or Augustin eut l'occasion de constater des cas pareils. Un rhéteur nommé Firminus et un esclave étaient nés le même jour et à la même heure, en sorte que le père de Firminus et le possesseur de l'esclave, tous deux grands amis de l'astrologie, avaient fait au moment de ces deux naissances deux horoscopes qui se trouvaient identiques jusque dans les moindres détails. Les destinées des deux enfants, si l'astrologie était vraie, auraient donc dû être identiques. Et pourtant l'un était devenu un riche rhéteur, l'autre n'était qu'un pauvre esclave. Augustin remarqua aussi combien souvent deux jumeaux, nés presque dans le même instant, en sorte que leurs deux horoscopes ne peuvent offrir aucune différence appréciable, ont dans la vie des destinées toutes différentes.

Il rejeta donc plus tard tout l'élément divinatoire de l'astrologie. Mais il y avait dans cette étude un élément scientifique, ce que nous appellerions aujourd'hui l'élément astronomique, dont il devait auparavant commencer par profiter. Les astrologues avaient recueilli sur les mouvements des astres beaucoup d'observations précises ; ils avaient formulé les lois de ces mouvements et étaient arrivés à pouvoir annoncer d'avance les éclipses avec une parfaite exactitude. La certitude de ces connaissances scientifiques frappa beaucoup Augustin et, comparant ces données astronomiques ainsi que d'autres données expérimentales relatives aux phénomènes de la nature qu'il trouvait chez « ses auteurs » (c'est-à-dire chez les écrivains qui traitaient des arts libéraux, écrivains qu'il appelle aussi philosophes), à la cosmogonie fantastique des Manichéens, il lui vint sur celle-ci

des doutes sérieux. Ce que les docteurs de la secte annonçaient pompeusement sous le titre de science, était-ce bien réellement une science supérieure ou n'était-ce que rêveries de l'imagination?

Ces questions le tourmentèrent longtemps, et cela, semble-t-il, presque dès l'époque où il était entré dans la secte. Il s'adressait souvent aux élus pour obtenir une solution à ses doutes. Mais aucun ne savait lui répondre d'une manière qui le satisfît, et tous, quand il les pressait trop de ses questions le renvoyaient à Faustus, évêque de la secte, alors en grand renom de science et de talent et qui devait prochainement venir à Carthage. Augustin attendit longtemps Faustus avec impatience, espérant que lui du moins saurait lui répondre et dissiper les doutes que l'étude des philosophes faisait naître dans son esprit au sujet de la cosmologie manichéenne. Enfin, après bien des années, Faustus vint à Carthage. Augustin l'entendit. C'était un orateur brillant et séduisant et Augustin fut ravi du charme de sa parole et de ses connaissances littéraires. Mais, ayant conversé avec lui en particulier et lui ayant exposé ses doutes, il trouva un homme ignorant des arts libéraux et incapable de répondre à aucune des questions qu'il lui posa. Ce fut une amère déception. Le plus renommé des docteurs manichéens n'était donc pas en état de défendre la doctrine contre quelques objections scientifiques! Dès ce moment Augustin renonça à faire des progrès dans la secte. Il continua à rechercher la société de Faustus pour se livrer avec lui à des études littéraires, mais il n'attendit plus ni de lui, ni d'aucun autre Manichéen la doctrine de la vérité.

Peu de temps après son entrevue avec Faustus, Augustin quitta Carthage. Il était éloigné de cette ville par la licence et l'humeur tumultueuse des étudiants et espérait trouver à Rome des élèves plus dociles et plus rangés. Sa mère s'efforça en vain de le retenir en Afrique. Il partit en la trompant. Il était alors âgé de vingt-neuf ans environ. A Rome, où il ne passa d'ailleurs que quelques mois, il recherchait la société des élus manichéens. Ce n'est pas qu'il crût encore trouver auprès d'eux la vérité. Il avait, nous l'avons vu, renoncé à cette espérance, et ne cherchait plus la solution des difficultés qui l'arrêtaient. Sa confiance

en la sainteté prétendue des élus était elle-même ébranlée. Il courait sur leur compte beaucoup de bruits scandaleux auxquels certains principes de leur morale ne donnaient que trop de vraisemblance. D'ailleurs Augustin avait eu l'occasion de constater lui-même quelques faits positifs d'immoralité. Mais il ne s'était encore pour cela séparé ni de la secte, ni de la doctrine. S'en contentant faute de mieux, il les défendait encore, bien qu'avec moins d'ardeur. Cependant il rapporte qu'il reprochait à un auditeur de la secte, chez qui il logeait, des superstitions qu'il avait autrefois lui-même partagées, mais qu'il ne partageait plus. Souvent même il lui arrivait de penser que les plus sages des philosophes étaient les Académiciens parce qu'ils enseignent qu'il faut douter de tout et que l'homme est incapable de connaître la vérité [1]. Parfois aussi il aurait voulu revenir à la foi catholique, mais il en était éloigné par la fausse idée qu'il s'en faisait. Malade, il ne demanda pas le baptême qu'il avait demandé autrefois dans sa foi enfantine et que ses parents avaient cru devoir différer. Sa pensée, son cœur et sa volonté devaient subir une transformation profonde avant qu'il rentrât par le baptême dans l'Église dans laquelle sa mère l'avait élevé.

[1] Conf. v, 10.

CHAPITRE III

Retour à la foi catholique.

C'est à Milan que devait avoir lieu la conversion d'Augustin. Cette crise mémorable, qui changea la direction de toute une vie et valut à l'Église chrétienne le plus grand peut-être de ses docteurs, appartient au domaine moral autant au moins qu'au domaine intellectuel. Fidèles à notre programme, c'est pourtant par son côté intellectuel que nous devons l'étudier, cherchant à suivre phase après phase la transformation profonde que subit la pensée d'Augustin sous l'influence combinée de la tradition catholique et de la philosophie grecque, de saint Ambroise et de Platon. Mais, nous l'avons déjà dit, chez Augustin, moins encore que chez tout autre homme, le développement de la pensée peut être isolé du développement général de la vie, et tout en rapportant au domaine intellectuel comme à leur centre toutes nos observations, il nous sera impossible de ne pas faire dans le domaine du cœur et de la conscience de fréquentes excursions.

Augustin n'avait pas trouvé à Rome toute la satisfaction qu'il avait attendue ; les étudiants y étaient, il est vrai, plus policés et moins turbulents qu'à Carthage, mais, en passant successivement d'un professeur à l'autre, ils s'arrangeaient de manière à

ne payer à aucun la contribution scolaire. Quand donc Symmaque, le célèbre rhéteur païen, qui était préfet de Rome, offrit en 384 à Augustin d'aller occuper une place vacante à Milan, il accepta volontiers. Le grand Ambroise était alors évêque de Milan. Cet homme devait exercer sur la vie d'Augustin une influence décisive. Il était entouré d'une immense réputation et revêtu du prestige de la sainteté. La cour réclamait ses services et son influence pour les affaires politiques les plus importantes et le peuple chrétien vantait son éloquence comme celle d'un des plus grands orateurs de ce grand siècle. Augustin se présenta à lui et Ambroise le reçut avec bonté. « Cet homme de Dieu me reçut « comme un père, et témoigna son plaisir de mon arrivée avec « une bonté digne d'un évêque. Et je commençai à l'aimer, non « pas d'abord comme un homme savant dans la vérité que je « désespérais de trouver dans l'Église catholique, mais comme un « homme bon envers moi » (Conf. V, 13). C'étaient des considérations de l'ordre scientifique qui avaient commencé à détacher Augustin du manichéisme; ce fut une impression de l'ordre moral qui commença à le rattacher au catholicisme.

Il se mit à assister assidûment aux prédications d'Ambroise, non pas dans les premiers temps pour y chercher la vérité, mais pour étudier son éloquence, pour voir si elle s'accordait avec sa réputation, si elle coulait avec plus ou moins d'abondance qu'on ne disait. Il fut d'abord peu attentif au fond des discours, tout entier aux paroles et au charme de cette éloquence, moins séduisante et moins flatteuse que celle de Faustus, mais bien plus savante et bien plus profonde. Cependant petit à petit les idées entraient avec les mots et à la jouissance purement littéraire succédait une insensible transformation de la pensée. La méthode allégorique au moyen de laquelle Ambroise, disciple d'Origène, interprétait les Écritures, spécialement celles de l'Ancien Testament, produisit surtout sur Augustin une grande impression. Il l'entendit, par le moyen de cette méthode, expliquer dans un sens tout à fait acceptable plusieurs passages qui, pris dans le sens littéral, lui avaient paru absurdes ou immoraux. Ce fut un trait de lumière et un second coup porté dans son esprit au système manichéen. Cette fameuse critique mani-

chéenne, si vantée par les adeptes et que lui-même avait longtemps crue irréfutable, reposait tout entière sur l'interprétation littérale des Écritures. Si cette interprétation n'était pas la vraie et si, selon la devise favorite d'Ambroise : « la lettre tue mais l'esprit vivifie, » les Écritures devaient être interprétées spirituellement, tout cet échafaudage n'était donc bâti que sur une grossière erreur. Cette fois Augustin était bien décidément détaché du manichéisme et dès lors, dit-il, il se mit à chercher un argument positif contre cette doctrine. En même temps sa manière de voir à l'égard de la doctrine catholique était tout à fait changée. Jusqu'alors il l'avait considérée comme absurde. Il voyait maintenant qu'elle était au moins très-soutenable. Il éprouvait à son égard du respect. Il se sentait même fortement attiré vers elle. Cependant le respect et l'attrait qu'il éprouvait n'étaient pas encore de la foi. Le manichéisme, avec ses grandes prétentions scientifiques, l'avait si longtemps trompé. Il craignait d'être trompé encore. Il suspendait donc son adhésion.

A côté du manichéisme qu'il rejetait et de la foi catholique à laquelle il n'osait encore s'attacher, une troisième doctrine s'offrait à la pensée d'Augustin, celle des philosophes, c'est-à-dire des auteurs dont il avait lu les ouvrages relatifs aux arts libéraux. Il avait trouvé chez eux beaucoup de données scientifiques exactes sur les créatures, mais la science sans la religion ne pouvait lui suffire. Il ne pouvait consentir à « donner à guérir « les langueurs de son âme à des hommes qui se présentaient « sans le nom salutaire du Christ. » L'état de sa pensée à cette époque, c'est donc le scepticisme. Doutant de tout, et flottant entre toutes les opinions, à la manière des Académiciens [1], ayant rejeté le manichéisme et aspirant à dépasser la science expérimentale, Augustin se décida à « rentrer [2] comme catéchumène « dans l'Église catholique, recommandée à ses yeux par ses parents, jusqu'à ce qu'il eût trouvé quelque but certain où diriger ses pas. »

[1] « Diu gubernacula mea repugnantia omnibus ventis in mediis fluctibus « Academici tenuerunt. » De Beata Vita, 4.

[2] Augustin dit *rentrer*, parce qu'il avait déjà été catéchumène dans son enfance.

Augustin est catéchumène ; il n'est pas encore chrétien. La foi catholique n'est encore pour lui, selon l'expression qu'il emploie lui-même, qu'une grande espérance. La religion de son enfance va peut-être servir d'asile à son âge mûr. Cependant insensiblement, et surtout sous l'influence d'Ambroise, il passe du scepticisme à la foi catholique. Nous allons chercher à démêler les principaux éléments de ce développement.

Nous avons déjà mentionné les deux découvertes qui furent comme les éléments négatifs de sa rupture avec le manichéisme :

1) La découverte que la cosmologie manichéenne, qui se présentait avec de grandes prétentions scientifiques, ne reposait que sur des données fantastiques, indignes d'être comparées avec les données expérimentales d'une science vraiment digne de ce nom.

2) La découverte que la critique biblique si vantée des docteurs manichéens, ne reposait que sur une méthode d'interprétation spéciale, plus grossière que celle qui était en usage dans l'Église catholique et qui, apparemment, méconnaissait le sens vrai (profond) des Écritures.

Un système qui commettait de pareilles erreurs n'était digne d'aucun crédit. Mais, en même temps que cette opposition négative à la doctrine manichéenne, se formait dans l'esprit d'Augustin une opposition positive qui, portant sur le fond philosophique du système lui-même, tendait à substituer des principes nouveaux aux principes anciens. Deux notions fondamentales se développaient ainsi dans sa pensée : celle de l'unité du principe du monde et celle de la liberté morale de l'homme.

1) Nébride, un des amis d'Augustin, que celui-ci n'avait pas réussi à entraîner avec lui dans ses croyances manichéennes, avait souvent opposé en sa présence aux manichéens le dilemme suivant : Pourquoi, ainsi que le veut la doctrine, Dieu est-il entré en lutte avec le Prince des Ténèbres ? Dit-on que c'est parce qu'il y était contraint pour se défendre et ne pouvait, sans danger pour lui-même, faire autrement ? Alors il n'est pas inviolable, incorruptible. Le Prince des Ténèbres, au contraire, ne pouvait-il lui nuire en aucune façon ? Alors rien ne peut expliquer pourquoi Dieu a voulu cette lutte dans laquelle une partie, une émanation

de lui-même, devait par le mélange avec les ténèbres être soumise à la corruption et à la souffrance. En d'autres termes, pour que la doctrine ait un sens, il faut que la substance de Dieu soit corruptible, idée qui se condamne elle-même par cela seul qu'elle est blasphématoire. Cet argument attaquait dans son principe même la doctrine des deux substances. En montrant que, si le monde est le produit du mélange de deux principes, le principe bon, c'est-à-dire Dieu, ne peut plus être considéré comme incorruptible et absolu, il conduisait à la doctrine de l'unité du principe du monde. Cet argument, qui avait autrefois déjà produit de l'impression sur l'esprit d'Augustin, lui paraissait maintenant irréfutable. C'était pour ne pas faire Dieu auteur du mal qu'il avait précédemment adopté le dualisme ; c'est maintenant pour sauver l'incorruptibilité de Dieu qu'il revenait à la doctrine de l'unité. Dans l'un comme dans l'autre cas le respect pour la dignité de Dieu servait de principe à sa philosophie.

Mais cet argument portait encore plus loin que le dualisme. Il atteignait le panthéisme émanatiste compris avec le dualisme dans la doctrine manichéenne. Tout système qui faisait participer le monde à la substance divine faisait la substance divine corruptible. Pour sauver son incorruptibilité il fallait distinguer nettement le monde de Dieu ; c'est-à-dire qu'en même temps que la notion de l'unité du principe du monde se développait dans l'esprit d'Augustin l'idée de la création.

2) Il s'acheminait aussi vers cette idée par un autre chemin. Nous avons vu que le dualisme manichéen était fataliste, et, mettant le mal et le bien sur le compte de l'une ou l'autre des deux substances éternelles, niait la responsabilité morale. Or, à cette époque de sa vie, Augustin raconte qu'il sentit se développer de plus en plus en lui le sentiment qu'il était lui-même « la cause de son péché [1]. » Nous pensons pouvoir établir que ce sentiment du caractère créateur de la liberté se forma et se développa en lui sous une double influence :

a) Sous l'influence de la conscience naturelle dont le témoignage intérieur est que nous sommes responsables et, par consé-

[1] Conf. VII, 3.

quent, que nous sommes causes de nos actes. La pensée de la mort qui venait souvent le hanter au milieu de sa vie mondaine, lui apportait avec elle la crainte instinctive du jugement [1].

b) Sous l'influence de l'enseignement chrétien qui, en appelant les hommes à la repentance, proclame la réalité de leur liberté. « J'essayais de comprendre, *comme on me le disait*, que le « mal que nous faisons a sa cause dans notre libre arbitre et celui « que nous souffrons dans votre justice [2]. »

Ainsi se formait chez lui, d'une manière bien incomplète encore nous le verrons, la notion du caractère créateur de la liberté humaine, corollaire naturel de la notion du Dieu créateur.

A côté de ce développement philosophique, nous avons encore à étudier un autre développement parallèle et simultané, qui relève plutôt de ce qu'on appelle d'ordinaire le domaine religieux, c'est celui par lequel se formait chez Augustin la foi en l'autorité des Écritures. Les éléments de ce développement sont les suivants :

1) La valeur intrinsèque des Écritures, qui lui était révélée par la prédication d'Ambroise, surtout au moyen de l'interprétation allégorique. Il éprouva une joie profonde quand il apprit que la doctrine catholique, en appliquant à Dieu des expressions anthropomorphiques et en disant que l'homme a été fait à l'image de Dieu, n'entendait point par là que Dieu eût un corps limité comme le corps humain. Il se réjouit que l'Église de son enfance fût pure de ces absurdités dont on l'accusait et se reprocha à lui-même de les lui avoir si longtemps crédulement attribuées. Il admirait la profondeur des doctrines que, par la distinction du sens littéral et du sens spirituel, Ambroise savait tirer d'un livre simple et populaire comme la Bible.

2) L'observation qu'il faisait, que même pour bien des choses nécessaires à la vie, nous sommes obligés de nous en rapporter à l'autorité du témoignage [3].

3) Le scepticisme par lequel il avait passé et qui, en le con-

[1] Conf. VI, 16.

[2] Conf. VII, 3. *On* signifie évidemment ici les chrétiens.

[3] Conf. VI, 5.

vainquant de l'insuffisance de la raison humaine, lui faisait sentir le besoin d'une révélation [1].

4) La foi en Dieu et en sa Providence, qui, dit-il lui-même, ne l'avait jamais entièrement abandonné. Le respect pour la dignité de Dieu, nous l'avons vu, avait survécu dans son esprit à des notions diverses de sa nature, et avait joué un rôle important dans le développement de sa pensée philosophique. La croyance en la bonté de Dieu joue ici un rôle tout analogue. Le scepticisme n'est que l'élément négatif de sa soumission à l'autorité des Écritures. L'élément positif, c'est la croyance en la bonté de Dieu, ce principe fondamental de la foi chrétienne, déposé en lui par les leçons et l'exemple de Monique, que les combats des philosophes et leurs questions téméraires n'avaient jamais complétement arraché de sa pensée, et qui allait servir maintenant de base à l'édifice nouveau de sa foi. Voici sous quelle forme il se présente ici : Si Dieu est le Père des hommes, il doit leur fournir le moyen d'arriver à la vérité. Et puisque la raison seule ne suffit pas à les y conduire, il a, sans doute, réservé pour eux une autre voie. L'autorité à laquelle les Ecritures sont parvenues sur toute la terre (Augustin assistait à l'immense expansion du christianisme au quatrième siècle, et ce spectacle avait, on le comprend, quelque chose de saisissant pour l'imagination), la majesté de l'Église qui les garantit, ne prouvent-elles pas que Dieu veut enseigner par elles la vérité et remédier à l'impuissance de l'homme [2] ?

Ces croyances allaient s'affermissant peu à peu dans l'esprit d'Augustin, en sorte qu'à cette phase de son développement, déjà, sous l'influence de saint Ambroise, il fut chrétien par tout un côté de sa pensée. Il croyait au Dieu unique, à sa Providence, au salut des hommes et au jugement final par Jésus-Christ, à l'autorité des Écritures garanties par l'Église et révélatrices de la voie du salut éternel [3]. Mais il était bien loin d'avoir saisi d'une manière complète la doctrine chrétienne; et, à côté de ces

[1] Conf. VI, 5.
[2] Conf. VI, 5.
[3] Conf. VII, 7.

éléments de vérité, nous trouvons dans sa pensée, à cette époque, les éléments les plus disparates.

Il a rejeté le dualisme et affirme l'unité du principe du monde. Il s'est même élevé, bien que d'une manière encore indécise, à la notion de la création. Mais dans ce commencement de théisme quelles étonnantes confusions d'idées ! Dieu est encore pour lui une substance corporelle. Le matérialisme de la doctrine manichéenne s'était si fortement attaché à son esprit qu'il ne pouvait s'en dégager, même après sa rupture avec le système. La notion d'une substance spirituelle semble même ne s'être jusqu'alors jamais clairement présentée à lui. En revenant plus tard par le souvenir sur le caractère de sa pensée à cette époque, il désigna le matérialisme comme ayant été son erreur fondamentale. Dieu était donc pour lui une substance corporelle d'une étendue infinie. Voici en quels termes il retrace lui-même sa pensée : « Je me représentais en esprit toute la création, et « tout ce que nous pouvons y apercevoir, par exemple la terre, la « mer, l'air et les astres, les arbres et les animaux, et même ce « que nous n'y voyons pas, comme le firmament, les anges et tous « les esprits, que mon imagination plaçait en divers lieux comme « si c'eussent été des corps; et je composais de toute votre création une grande masse, où je distinguais diverses espèces de « corps, d'abord ceux qui l'étaient réellement, et ceux que j'avais « transformés en corps, d'esprits qu'ils étaient. Je me représentais cette masse comme très-grande, non pas telle qu'elle était « en effet, puisque je n'en savais rien, mais telle qu'elle me plaisait : je la voyais donc immense, et, en même temps, bornée « de toutes parts. Pour vous, Seigneur, je vous voyais l'entourant et la pénétrant, mais demeurant infini, semblable à une « mer répandue partout, qui remplirait seule l'immensité, et « renfermerait en elle une éponge d'un certaine grandeur, finie « cependant, et imbibée dans toutes ses parties par cette mer immense » (Conf. VII, 5). Étrange conception à laquelle il est presque impossible de donner un nom dans notre langue philosophique. On l'appellerait un panthéisme matérialiste si la création n'y était pas distinguée du Créateur par une singulière contradiction.

D'ailleurs ces nouvelles croyances étaient bien loin de satisfaire l'esprit d'Augustin et de répondre à toutes les questions qu'il se posait. Le dualisme manichéen lui avait paru autrefois expliquer d'une manière admirablement simple la présence du mal dans le monde. Maintenant il avait rejeté le dualisme comme immoral, il sentait la liberté et la responsabilité de l'homme, et s'efforçait de comprendre comment le mal peut avoir sa cause dans le libre arbitre. « Mais, dit-il, je ne le voyais pas encore « clairement [1]. » Sa pensée était trop fortement imprégnée de panthéisme pour que la notion du caractère créateur de la liberté humaine pût lui suffire. Conformément au principe manichéen que toute existence ne peut provenir que d'une existence, il recherchait encore au delà de l'homme et de sa liberté un principe substantiel au mal. Étant admis que l'homme se décide librement pour le mal, d'où vient pourtant le mal en l'homme? De la matière? Alors Dieu n'est pas tout-puissant puisqu'il y a dans le monde un principe qui lui est étranger et même hostile. D'un mauvais esprit qui agit sur l'homme? Mais ainsi la question n'est que reculée. Car d'où vient la mauvaise volonté de cet esprit? De Dieu? mais Dieu est tout bon et ne peut être l'auteur du mal. Cette question sans cesse présente à son esprit et dont la solution lui échappait sans cesse, le jetait dans un trouble profond. « Quels tourments mon cœur ne souffrit-il pas dans l'en« fantement de ces pensées! Quels gémissements, mon Dieu! vos « oreilles m'entendaient, mais je ne le savais pas. Et lorsque je « vous cherchais en silence avec tant d'effort, les accablements « muets de mon esprit étaient comme des voix immenses qui s'é« levaient jusqu'à votre miséricorde. Vous saviez, mon Dieu, ce « que je souffrais et nul ne le savait. Car combien peu ma langue « en exprimait-elle à l'oreille de mes plus intimes amis! Enten« daient-ils ce tumulte de mon âme que je n'eusse jamais trouvé « ni le temps ni la force de leur révéler? mais vous, vous l'enten« diez, et les rugissements de mon cœur montaient jusqu'à vous » (Conf. VII, 7).

Au trouble de l'esprit s'ajoutait pour Augustin le trouble du

[1] Conf. VII, 3.

cœur. La vie mondaine qu'il continuait à mener ne satisfaisait aucun de ses besoins profonds, et cependant il n'avait pas le courage d'y renoncer. Il était violemment déchiré par la lutte qui se livrait dans son cœur entre l'amour du monde et l'amour d'une vie plus haute rallumé en lui par la parole de saint Ambroise. Ses occupations et ses recherches ambitieuses lui inspiraient souvent le plus profond dégoût. Un jour qu'il devait réciter un panégyrique de l'empereur, plein de mensonges, il lui arriva de rencontrer un mendiant ivre et content. Il se mit à gémir et à envier le sort de ce misérable à qui quelques pièces de monnaie suffisaient à procurer le bonheur. Dans ses conversations avec ses amis il se plaignait amèrement du vide de toutes leurs recherches et de la folie de cette poursuite insatiable d'un bonheur impossible à atteindre. Il formait avec eux le projet de se retirer dans la solitude pour se livrer loin du monde à la recherche unique de la sagesse. Mais les passions et les habitudes du monde le saisissaient de nouveau. Pour se consacrer dignement à Dieu et à la vie bienheureuse, il aurait fallu, pensait-il, se vouer en même temps au célibat. Or il était asservi à la sensualité et la continence lui paraissait impossible. Ayant renvoyé sa fidèle maîtresse à cause d'un mariage auquel sa mère l'avait décidé, il ne put attendre la date encore éloignée de cette union, et, dans son impatience, reprit une autre maîtresse pour satisfaire ses passions. La vie mondaine l'absorbait tellement qu'elle l'empêchait même de se livrer à l'étude et de lire ces Écritures auxquelles il commençait pourtant à croire. Il a dépeint lui-même l'état de son âme dans une page admirable que nous ne pouvons nous refuser de citer en entier.

« Pour moi, j'admirais surtout, en consultant mes souvenirs, « combien de temps s'était écoulé depuis ma dix-neuvième année « où j'avais commencé à brûler d'ardeur pour la sagesse, décidé « déjà, après l'avoir trouvée, à abandonner les espérances frivoles « et les folies menteuses des passions : et voilà que, parvenu à ma « trentième année, j'étais toujours enfoncé dans la même boue, « toujours avide de jouir des choses présentes, quoiqu'elles m'é- « chappassent sans cesse et dissipassent mon cœur. Je disais : « demain je trouverai ce que je cherche ; la vérité paraîtra clai-

« rement à mes yeux et je la saisirai : Fauste viendra et il « m'expliquera tout. O grands philosophes de l'Académie, que « vous avez raison de dire qu'il n'y a rien de certain pour la « conduite de la vie ! Mais cherchons plus attentivement et ne « désespérons pas. Voilà déjà que ce qui me paraissait absurde « dans les livres sacrés ne me le paraît plus : beaucoup de ces « passages peuvent s'expliquer autrement que je ne pensais, et « raisonnablement. Je fixerai mes pieds sur ces marches où, enfant, « j'ai été déposé par mes parents, jusqu'à ce que la vérité m'ap- « paraisse dans sa clarté. Mais où la chercher ? Quand la cher- « cher ? Ambroise n'a pas le temps, moi-même je n'ai pas le « temps de lire. Où trouver les livres eux-mêmes ? Avec quoi et « quand les acheter ? A qui les demander ? Puis je disais : il faut « régler le temps, il faut distribuer les heures pour le salut de « mon âme. Une grande espérance s'est élevée en moi : la foi « catholique n'enseigne pas ce que nous pensions, et nous l'ac- « cusions mal à propos ; ceux qui sont instruits dans ses Écritu- « res considèrent comme un sacrilége de croire que Dieu a une « forme humaine : et nous hésiterions à frapper, pour nous faire « ouvrir ce qui nous est encore fermé ? Avant midi, l'école m'oc- « cupe ; mais les heures suivantes, que faisons-nous ? Pourquoi « ne pas nous mettre à cette œuvre ? Oui, mais alors quand fe- « rons-nous visite à ces amis plus haut placés que nous, dont « les suffrages nous sont nécessaires ? Quand préparerons-nous « les leçons que les écoliers viennent acheter ? Quand nous repo- « serons-nous nous-mêmes, et relâcherons-nous notre esprit des « soins qui le fatiguent ?

« Mais plutôt quittons ces vaines et creuses occupations : aban- « donnons tout le reste pour la recherche de la vérité. Cette vie « est misérable, le moment de la mort est incertain : si elle ve- « nait tout à coup, dans quelles dispositions quitterions-nous ce « monde, et où apprendrions-nous ce que nous aurions négligé, « ou plutôt ne payerions-nous pas la peine de cette négligence ? « Mais quoi ! Si la mort enlève et termine toute pensée et tout « sentiment ? Eh bien ! cela même doit être cherché. Mais plaise « à Dieu qu'il n'en soit pas ainsi ! Non, ce n'est pas en vain, ce « n'est pas pour rien que cet édifice gigantesque de l'autorité

« chrétienne s'est étendu par tout l'univers. Non, tant et de si « grandes choses n'eussent point été faites pour nous par une « main divine, si la vie de l'âme devait disparaître avec la mort « du corps. Que tardons-nous à rejeter les espérances du siècle, « et à nous consacrer tout entiers à la recherche de Dieu et de « la vie bienheureuse? Mais attendons un peu : ces biens qu'il « faut quitter sont aimables : ils ne sont pas sans une secrète « douceur, il ne faut pas témérairement rompre avec eux; car il « est honteux d'y revenir lorsqu'on les a une fois quittés. Ne « suis-je pas sur le point d'arriver à quelque charge? Qu'aurai- « je alors à désirer? J'ai beaucoup d'amis, et de considérables : « et même si je suis trop impatient, je puis obtenir au moins une « charge de judicature, épouser une femme qui aura quelque « argent, afin de ne point trop grever ma dépense : et ce sera « un frein pour mes passions. Beaucoup de grands personnages, « dignes d'être imités, se sont livrés, quoique mariés, à l'étude « de la sagesse.

« Ainsi je m'entretenais avec moi-même, et des vents contrai- « res poussaient mon cœur, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre : « et le temps se passait, et je tardais à me convertir au Sei- « gneur; je différais de jour en jour à vivre en vous, mais je ne « différais pas à mourir en moi. J'aimais la vie bienheureuse, « mais je craignais de la trouver là où elle est, et je la cherchais « en la fuyant » (Conf. VI, 11).

Trouble profond! prélude d'une lutte suprême. Il devait trouver la lumière de l'intelligence dans la philosophie platonicienne et la paix du cœur dans la consécration de sa vie au Dieu de l'Évangile.

CHAPITRE IV

Influence du Platonisme et Conversion.

Pendant qu'Augustin était à Milan, après un séjour d'une année ou d'une année et demie, à l'âge de 31 ans environ [1], il lut quelques écrits platoniciens, traduits du grec en latin [2] par le rhéteur Victorinus et que Dieu, dit-il, fit tomber entre ses mains. Cette lecture produisit sur son esprit une impression extraordinaire, et fit subir à sa pensée une transformation radicale. C'est cette transformation dont nous devons maintenant chercher à rendre compte.

Augustin dit dans ses Confessions que ce qu'il trouva dans les livres des platoniciens, ce fut la doctrine du Verbe éternel de Dieu : « qu'au commencement était le Verbe, que le Verbe était auprès de « Dieu, que le Verbe était Dieu [3]. » Nous exprimerons le même fait en d'autres termes si nous disons qu'il y trouva la doctrine des idées ou du monde intelligible. Jusqu'ici, nous l'avons vu, sa pensée n'a-

[1] C'est à la fin de 385 ou au commencement de 386. Selon Bindemann, Augustin avait alors 32 ans.

[2] Augustin ne savait que très-incomplétement le grec. Les historiens catholiques ont trop cherché à voiler ce fait.

[3] Conf. VII, 9.

vait pas réussi à se dégager du matérialisme qu'il avait appris à l'école des Manichéens. Il plaçait le fond de l'existence dans la matière et ne savait se représenter le Dieu infini que comme une mer de matière subtile s'étendant sans limite dans l'espace. Le platonisme lui apprend à chercher dans un tout autre domaine le principe de l'être. Il dirige d'abord son regard vers les corps et lui fait considérer leur forme, l'arrangement de leurs parties, leur harmonie intérieure, en un mot, l'élément d'ordre, l'élément intellectuel, l'idée qui est en eux. Sans forme, sans ordre, nous ne connaissons aucun corps, nous ne pouvons même en concevoir aucun. Retranchez à un corps toute forme et tout arrangement intérieur : il cessera d'exister. Le fond de l'existence même des corps ce n'est donc pas la matière, c'est l'idée. — Mais au-dessus des corps il y a l'âme. L'âme entre en rapport avec les corps par le moyen des sens. Elle voit, elle sent leur forme, leur beauté ; mais elle fait plus. Rentrant en elle-même, elle juge les corps. Ces formes extérieures qu'elle voit, ces successions harmonieuses de sons qu'elle entend, font surgir en elle la conception de formes parfaites, d'harmonies sans défaut, qu'elle contemple par le regard intérieur de l'esprit et dont toutes les beautés du dehors ne lui paraissent plus qu'une imparfaite imitation. Elle compare les réalités extérieures aux réalités intérieures et elle juge que celles-ci valent mieux. — Mais ce monde de l'ordre, de l'harmonie, de la beauté parfaite, que l'âme contemple en elle-même, n'est pourtant pas elle-même. Elle se sent muable, tantôt plus faible, tantôt plus forte, tantôt plus capable de juger, tantôt moins, tandis que ces formes et ces beautés sont immuables. Elles sont les types immobiles d'après lesquels doivent être jugées toutes les apparitions mobiles du monde corporel. Ce monde supérieur, que les sens ne révèlent pas, mais qu'on saisit par l'intelligence, ce monde intelligible, a une existence plus vraie que le monde sensible. Tandis qu'il est pleinement et absolument, le monde sensible n'existe qu'en tant qu'il l'imite et le reproduit. Mais les réalités intelligibles elles-mêmes ne peuvent avoir une existence propre et indépendante. Il faut qu'elles aient un principe, un centre, une résidence, et ce principe, ce centre, cette résidence, c'est Dieu, qui est le fond premier de toute exis-

tence, parce qu'il est la Beauté, la Vérité et le Bien suprêmes, par qui est beau, vrai ou bon tout ce qui est beau, vrai ou bon, l'Unité souveraine par qui est ordonné tout ce qui a quelque ordre, c'est-à-dire tout ce qui est. C'est donc se faire de Dieu une idée indigne de lui que se le représenter comme une matière infiniment étendue ; il est d'une nature absolument incorporelle, il est le soleil intelligible du monde supérieur qu'il embrasse avec lui-même dans sa divinité ; et quant aux créatures visibles, il est présent en elles, non pas d'une présence locale et matérielle, mais d'une présence spirituelle, par l'élément d'ordre, de beauté, de vérité qui se trouve en elles.

Il faut avoir suivi le long et pénible travail de l'esprit d'Augustin, se débattant vainement contre des notions grossières et matérielles [1], pour comprendre l'éblouissement dont il fut saisi quand le platonisme fit surgir devant le regard de son esprit ce Dieu spirituel, lumière intelligible, bien plus belle et bien plus éclatante que toute lumière corporelle, et l'émotion qui le remplissait encore quand, bien des années plus tard, il revenait par la pensée sur le souvenir de cette grande crise intellectuelle : « Je « rentrai en moi-même, dit-il, et j'aperçus par l'œil de mon âme, « au-dessus de cet œil lui-même, au-dessus de ma pensée, une « lumière immuable, non cette lumière vulgaire, accessible à la « chair, ni même une lumière du même genre, qui serait plus « grande, qui brillerait d'un plus vif éclat, et remplirait le tout « de sa splendeur ; non, ce n'était pas cette lumière, mais une « autre, une toute différente de toutes celles que nous connais« sons. Elle n'était pas au-dessus de mon esprit comme l'huile « sur l'eau, ou le ciel sur la terre, mais bien au-dessus encore, « car c'est elle qui m'a fait ; et je suis de beaucoup au-dessous « d'elle, puisque j'ai été fait par elle. Qui connaît la verité, la « connaît, et qui la connaît, connaît l'éternité ; et c'est la cha-

[1] Il avait auparavant déjà entendu Ambroise, dans ses discours, et Manlius Theodorus, haut personnage de Milan, dans ses conversations avec lui, dire qu'il fallait éloigner de la notion de Dieu toute représentation corporelle. Mais cela n'avait pas suffi à changer ses habitudes de pensée. — Voyez De Beata Vita, IV.

« rité qui connaît. O éternelle vérité, et vraie charité, et chère « éternité ! vous êtes mon Dieu. Je soupire vers vous nuit et « jour. Et lorsque j'ai commencé à vous connaître, vous m'avez « saisi pour me faire voir que ce que je cherchais existait en « effet, mais que je n'étais pas encore en état de le voir : et le « rayonnement de votre lumière a été si vif, qu'il a ébloui la fai- « blesse de mon regad : et j'ai tremblé d'amour et d'horreur » (Conf. VII, 10).

Mais l'idéalisme platonicien ne lui fournissait pas seulement une notion de Dieu plus pure et plus satisfaisante pour l'esprit; il lui apportait une solution de ce problème qui l'avait si longtemps et si profondément tourmenté, le problème du mal. Tant qu'il avait professé le dualisme, Augustin avait eu une explication toute simple de la présence du mal dans le monde, le mal étant le produit fatal de l'une des deux substances éternelles dont le mélange a fait l'univers. Mais depuis qu'il avait rejeté le dualisme et affirmé l'unité du principe du monde, il n'y avait plus dans sa pensée les éléments suffisants d'une explication. Il n'avait saisi que d'une manière incomplète le caractère créateur de la liberté humaine; et d'ailleurs il croyait voir le mal, non-seulement dans l'humanité, mais aussi dans la nature et chez les êtres qui n'ont pas reçu le don de la liberté. De là l'impossibilité pour lui de concilier ces deux affirmations également certaines à ses yeux : l'existence du Dieu tout-puissant et tout bon, l'existence du mal. Il crut maintenant trouver dans le platonisme la solution de cette difficulté. Voici comment :

Tout ce qui existe comme substance, soit les substances inférieures, c'est-à-dire les corps, soit les substances supérieures, c'est-à-dire les âmes, a en soi un élément d'ordre sans lequel il n'existerait pas. Or l'ordre, c'est le bien. Toute substance est donc bonne par cela seul qu'elle est. Mais il y a des degrés dans le bien. Si Dieu, l'être absolu qui existe par lui-même et souverainement, est en même temps le bien absolu et souverain, les créatures tirées du néant et dont l'être n'est que partiel et relatif ne peuvent être bonnes que d'une manière incomplète et relative. Les créatures innombrables qui composent l'univers forment une immense hiérarchie. Les supérieures qui participent

à l'être d'une manière plus pleine sont meilleures, les inférieures qui n'ont de l'être qu'une moindre part sont moins bonnes; leur degré de bonté est exactement déterminé par leur degré d'existence. Mais toutes sont bonnes. Elles ont autant de bien qu'elles ont d'être, puisqu'elles n'existent que par l'ordre et que l'ordre est bon. Il n'existe donc chez elles aucun mal positif. Nous ne les appelons mauvaises que par suite d'une erreur de notre esprit borné, quand nous oublions la distance qui sépare les créatures du Créateur et que nous comparons au bien absolu des biens qui ne peuvent être que relatifs. Vouloir que des êtres tirés du néant soient aussi bons que l'être qui existe par lui-même, c'est une prétention erronée et impie. Chaque créature prise à part ne peut avoir qu'un bien relatif, mais que le regard sache s'élever au-dessus du particulier et du partiel et considérer chaque être dans son rapport avec l'ensemble pour lequel il a été fait, il verra que l'univers dans sa totalité est une œuvre parfaitement bonne à la gloire de l'article suprême.

Si le mal n'existe pas comme une réalité positive dans l'univers considéré à un moment déterminé, il ne se manifeste pas non plus comme tel dans la succession des phénomènes. Les êtres tirés du néant n'ont pas l'immuabilité de l'être souverain. Ils sont muables et passent par des phases diverses. Après avoir été meilleurs, ils se corrompent et deviennent moins bons. La fleur se fane, l'animal vieillit et meurt. Mais ici encore le mal n'apparaît point avec une existence positive. Entre un être dans le point culminant de son développement et ce même être dans une phase de décroissance, il y a cette différence qu'à une existence plus pleine, à un ordre plus grand, a succédé une existence plus réduite et un ordre moindre. Ce que nous appelons désordre n'est autre chose qu'un ordre moindre. L'être est encore bon pour autant qu'il a d'existence; le désordre n'a aucune réalité substantielle ; et puisque cette diminution d'ordre et de bien contribue au bien et à l'ordre de l'univers dans son ensemble, elle est bonne et ne peut être mise en contradiction avec la Providence de Dieu.

Il en est de même du mal chez les créatures raisonnables et libres. Le mal, chez un être doué de liberté, consiste à se détour-

ner de Dieu, l'être et le bien absolu, et des réalités intelligibles qui résident en Dieu, pour se tourner vers les choses inférieures, vers les réalités sensibles et corporelles qui ont moins d'être et moins de bien. — L'âme, en se tournant vers les choses supérieures, se confirme et se consolide dans l'être et dans le bien. En se tournant vers les choses inférieures, au contraire, elle diminue son être, elle devient moins bonne. Et c'est là le premier mode du mal, le péché, auquel répond le second mode, la souffrance, qui est le châtiment du péché. Ici encore on ne peut assigner au mal aucune réalité positive. L'être qui a péché est devenu moins bon parce qu'il est devenu moindre que celui qui a persévéré dans l'amour de Dieu. Mais tout ce qui lui reste d'existence est encore bon. D'ailleurs la souffrance, qui est seulement la privation du bonheur, en faisant sentir au pécheur la puissance de l'ordre auquel il avait voulu se soustraire, rétablit la parfaite harmonie de l'univers.

Quelle que soit donc la manifestation du mal sur laquelle on fixe sa pensée, on voit disparaître la redoutable opposition qui semblait exister entre la Providence divine et la puissance du mal. Le mal n'est pas en contradiction avec Dieu, parce que le mal n'a aucune existence positive, substantielle. Il n'existe que d'une manière purement négative. Toute substance, tout ce qui est d'une manière positive est bon; et le regard éclairé par la philosophie ne découvre aucune tache dans l'univers.

Nous n'avons pas pour le moment à apprécier la valeur de ces données qui satisfirent si pleinement l'esprit d'Augustin. Constatons seulement qu'il pensa avoir trouvé dans le platonisme non-seulement les éléments d'une réfutation définitive du dualisme manichéen, mais encore une réponse à toutes les questions qui l'avaient longtemps troublé. La lumière qui éclairait sa pensée avait apporté le calme à son esprit. Il passa même, à en croire les Confessions, par une période d'orgueil intellectuel, se croyant sage et capable d'arriver par lui-même à la solution de toutes les difficultés. Mais cette lumière, qui avait éclairé son intelligence et dont il était si fier, n'avait pas réussi à changer son cœur. Il était encore asservi au monde et sans force contre ses passions. La sensualité et l'ambition le tenaient enchaîné comme

auparavant. Il se mit donc à lire avec avidité les Écritures (nous avons vu qu'il ne les avait jusque-là que fort peu étudiées) et en particulier l'apôtre Paul. Il pensa retrouver dans les écrits sacrés toutes les doctrines que lui avaient déjà apprises les platoniciens. Mais il y trouva en même temps ce que ceux-ci ne lui avaient pas donné, quelque chose de capable de convertir à Dieu son cœur et sa volonté. Les Écritures lui révélèrent la vraie voie qui conduit à Dieu. « Autre chose, dit-il, est de voir du haut d'une « montagne sauvage la patrie de la paix, sans savoir trouver le « chemin qui y mène, de s'efforcer en vain de franchir tous les « obstacles.... autre chose est de tenir la vraie voie » (Confes- « sions VII, 21).

A en juger par le développement ultérieur de la pensée d'Augustin, la doctrine scripturaire qui produisit alors sur lui l'impression la plus profonde fut la doctrine de l'incarnation. Le platonisme lui avait enseigné l'existence d'un Dieu purement spirituel qui a fait et qui gouverne le monde par sa Sagesse. Mais il ne lui avait fait connaître cette Sagesse que dans son existence immuable et invisible. Jésus-Christ n'était encore pour lui qu'un simple homme, supérieur à tous les autres[1]. Et la contemplation philosophique de la Beauté incorporelle ne pouvait arracher son cœur à l'amour des choses corporelles qui l'enchaînait depuis si longtemps. « Je ne pouvais, dit-il, fixer mes yeux sur vos beau- « tés invisibles; et ramené à mes faiblesses habituelles par le « poids de mon infirmité, j'en conservais un souvenir plein « d'amour, et j'étais attiré par l'odeur de ces viandes divines, « sans être encore capable de m'en rassasier » (Conf. VII, c. 17).

Il crut maintenant trouver proclamée dans les Écritures sous les noms de Verbe, de Fils Unique, la même Sagesse divine dont le platonisme lui avait révélé l'existence ; et dans la contemplation du Verbe éternel abaissé par amour jusqu'à l'humanité, revêtu d'un corps, vivant comme nous, souffrant et mourant pour nous, il trouva la force nécessaire pour triompher des passions mauvaises. La doctrine de l'incarnation joue un rôle de première importance dans l'histoire de sa conversion.

[1] Voir Conf. VII, c. XIX.

Raconter cette conversion ne rentre pas dans les cadres de notre travail. Nous ne pourrions faire d'ailleurs autre chose que laisser la parole à Augustin lui-même qui dans une page incomparable a immortalisé son combat, ses larmes et sa victoire[1]. Mais il importe à notre sujet que nous cherchions à marquer les principaux caractères de cette grande crise intérieure.

Une conversion, c'est l'acte d'une âme qui cesse de vivre pour elle-même et qui commence à vivre pour Dieu. Telle est toute conversion sérieuse, telle fut celle d'Augustin. Mais la vie nouvelle ainsi inaugurée peut prendre diverses directions. Pour les ramener aux deux termes qui nous paraissent ici les principaux, la vie pour Dieu peut se manifester sous la forme de l'activité extérieure ou de la contemplation intérieure. On peut vivre pour Dieu en accomplissant son œuvre au sein du monde ou en se retirant du monde pour chercher l'union avec lui par l'étude et le recueillement. Ces deux voies ne sont point exclusives l'une de l'autre. Mais, selon que l'une ou l'autre a la prépondérance, la conversion et la vie chrétienne revêtent des caractères fort différents. La conversion de saint Augustin appartient d'une manière très-marquée à la seconde direction. La vie à laquelle il se convertit en devenant chrétien, c'est la vie contemplative. Ce point est assez important pour que nous nous arrêtions un moment à l'établir. Augustin mentionne lui-même trois récits qui lui furent faits au moment de ses grandes luttes intérieures et qui contribuèrent puissamment à la transformation de son cœur. Ce fut d'abord le récit de la conversion de Victorinus, le traducteur des livres platoniciens, illustre rhéteur païen qui, vers la fin de sa vie, avait publiquement embrassé la religion chrétienne et renoncé pour cela à son enseignement retentissant; puis l'histoire de saint Antoine, fondateur de l'anachorétisme, et la description de la vie austère et pure des solitaires chrétiens qui s'exilaient, à son exemple, dans le désert; enfin le récit de la résolution subite prise par deux courtisans de Théodose de renoncer aux joies et aux charges du monde pour terminer leur vie dans le calme d'une retraite monastique. C'est au milieu de la

[1] Voir Conf. VIII, c. VII-XII,

violente émotion que produisit dans son cœur ce dernier récit qu'Augustin se retira dans le jardin où eut lieu la crise de sa conversion. Elle se produisit donc d'une manière très-caractérisée sous l'influence de l'idée monastique.

Examinons d'autre part comment se manifesta cette conversion. A quoi renonça-t-il et qu'entreprit-il en se convertissant? Il renonça à son enseignement professoral en même temps qu'aux recherches de la vanité et de l'ambition, au mariage en même temps qu'au déréglement des mœurs, c'est-à-dire non pas seulement à certains éléments mauvais et condamnables de la vie du monde, mais à la vie du monde elle-même, et il entreprit « de « ne plus contempler que Dieu seul. » Converti, il se fait moine et va s'enfermer dans la retraite avec quelques amis. Il n'y a rien là, du reste, qui doive nous étonner. Augustin obéit, en cela aussi, aux deux grandes influences qui dominent sa vie à cette époque, l'influence philosophique et l'influence religieuse. Car si la philosophie lui proposait comme idéal le sage antique, l'Église du quatrième siècle lui représentait l'état monastique comme le modèle parfait de la vie chrétienne. L'éloge du sage et celui du moine, ces deux types si analogues à tant d'égards, se rencontrent et se confondent dans les écrits de cette période sous la plume d'Augustin. Après une vie dispersée et dissipée dans l'amour des choses qui passent, il veut s'adonner à l'amour exclusif du seul être qui demeure. Il se détourne du multiple et il se tourne vers l'Un.

Sa vie, pendant le reste de la période que nous avons choisie comme objet de notre étude, porte le même caractère. Il fut moine et philosophe jusqu'au jour où l'appel populaire vint le forcer, à son grand regret, de quitter la vie solitaire et contemplative pour prendre la direction d'une église. Nous allons retracer rapidement les circonstances historiques de cette période.

CHAPITRE V

De la Conversion à l'Ordination.

La résolution d'Augustin de renoncer à sa chaire de rhétorique fut simultanée à sa conversion. Il évita toutefois de faire éclat et comme les vacances de l'été n'étaient plus distantes que d'une vingtaine de jours, il prolongea son enseignement jusqu'à cette époque. Une douleur de poitrine dont il souffrait lui servit à justifier sa retraite auprès de ses amis et des parents de ses élèves.

Un ami, nommé Verecundus, lui offrit pour quelque temps la jouissance d'une maison de campagne, qu'il possédait à Cassiciacum, à quelque distance de Milan. C'est là qu'Augustin passa la fin de l'année 386 et le commencement de la suivante. Les livres qu'il composa pendant ce séjour, les premiers de lui que nous possédions, nous ont conservé le souvenir de cette période de retraite studieuse. Il avait avec lui Monique sa mère, pleine alors du bonheur que lui causait la conversion de son fils, conversion qu'elle avait si longtemps appelée de ses prières et de ses larmes, Alype son ami, Adéodat son fils, âgé alors de 13 ans environ, Licentius et Trigetius, deux jeunes gens confiés à sa direction, groupe auquel se joignaient encore par moments quelques autres parents ou amis. La vie se partageait entre les travaux de

la campagne, les études littéraires qu'Augustin faisait suivre à ses élèves, et surtout la recherche ardente de Dieu et de la vérité à laquelle Augustin consacrait le meilleur de son temps et de ses forces et faisait participer autant que possible tous ceux qui l'entouraient. Quand les travaux des champs étaient terminés et qu'un temps suffisant avait été accordé à la lecture de Virgile, quelquefois même dès le matin, le maître et les élèves allaient s'asseoir dans la campagne, sous l'arbre accoutumé, et tandis que le soleil de l'automne éclairait doucement le paysage, le débat s'engageait sur quelqu'une de ces questions vitales dont l'âme du converti philosophe était alors toute pleine et à laquelle il savait vivement intéresser ses jeunes disciples. Un secrétaire recueillait au fur et à mesure les paroles des interlocuteurs, en sorte que le compte rendu de ces conversations, envoyé par Augustin à quelques-uns de ses amis, nous a été conservé. On y retrouve avec les détours, les pertes de temps et les manques de méthode de débats rapportés tels qu'ils ont eu réellement lieu, une foule de traits pleins de vie, de saillies heureuses, de bons mots, de détails pris sur le vif qui assaisonnent agréablement des discussions philosophiques, souvent profondes, souvent éloquentes, quelquefois aussi trop subtiles et raffinées. Augustin, le centre vivant de ce groupe de chercheurs, a toujours le premier et le dernier mot. Il dirige le débat et le termine plus d'une fois par un discours de longue haleine. Mais Alype, ainsi que les deux élèves, y prennent aussi une part considérable. Monique intervient quelquefois avec une sagacité et une présence d'esprit remarquables qui rehaussent le mérite de sa piété enthousiaste. Adéodat, presque enfant encore, apporte dans les questions qui tiennent à la vie morale le témoignage d'une âme pure, et donne les preuves d'une intelligence largement ouverte qui fait la joie du cœur de son père. Il n'y a pas jusqu'à deux cousins de Monique, hommes quelque peu rustres à ce qu'il paraît, dont l'opinion ne soit parfois demandée.

Les débats n'avaient pas lieu toujours en plein air. Quand les brumes de l'automne avaient obscurci le ciel et refroidi la température, c'est dans les bains que les amis se réunissaient. L'entretien se prolongeait quelquefois jusqu'à table. Une des discus-

sions les plus importantes, celle dont nous avons le récit dans les deux livres de l'Ordre, commença au milieu de la nuit entre Augustin et ses élèves qui couchaient dans la même chambre. L'attention d'Augustin qui veillait dans la méditation avait été attirée par le murmure d'un ruisseau voisin de la maison et dont le cours, d'ordinaire régulier, se précipitait cette nuit-là avec un murmure inégal. Le bruit que fit un de ses élèves en frappant la muraille adjacente à sa couche pour faire taire des souris qui y travaillaient apprit à Augustin qu'il ne dormait pas. Il demanda au jeune homme s'il avait remarqué l'inégalité inaccoutumée du cours du ruisseau, et ce fut ainsi que s'engagea le débat sur l'Ordre.

Augustin n'apportait du reste à ces discussions qu'une part du résultat de ses méditations. Les quelques mois de séjour à Cassi furent pour lui une époque de recherche ardente. Une moitié de chacune de ses nuits, nous rapporte-t-il lui même, était consacrée à l'étude silencieuse, accompagnée de prières et de larmes, de ces deux questions suprêmes : la nature de l'âme et la nature de Dieu. Les deux livres des Soliloques nous ont conservé le souvenir de ces longues et intenses méditations. Ce serait donc se faire une idée très-fausse que de se représenter Augustin comme ayant eu dès le moment de sa conversion un système complet, et qu'il n'eût plus qu'à enseigner aux autres. Il a sans doute accepté d'une manière absolue l'autorité de Jésus-Christ, n'en trouvant pas, dit-il, de plus forte. Mais il ne veut pas croire seulement, il veut aussi comprendre. Il veut saisir par la raison les vérités qu'il a reçues par la foi. Or, il le déclare sans cesse au commencement de cette période, il n'est encore qu'un enfant dans la sagesse. Il ne possède pas encore la vérité à laquelle il aspire. Il est encore dans l'ignorance sur les questions les plus capitales, et son vœu le plus ardent c'est de faire des progrès dans la science, afin de se rapprocher de Dieu. Et la science c'est avant tout pour lui la philosophie platonicienne. On ne peut donc mieux caractériser l'état de sa pensée à cette époque qu'en disant qu'il cherche, en combinant les données religieuses avec le platonisme, à se faire, pour la satisfaction des besoins de sa propre âme, une philosophie chrétienne. Il n'est pas encore arrivé à

la sagesse. Il n'est encore qu'un ami de la sagesse, un philosophe, mais un philosophe chrétien. « Quelle que soit la sagesse « humaine, dit-il, je vois bien que je ne la possède pas encore. « Mais étant maintenant dans ma trente-troisième année, je ne « crois pas devoir désespérer d'y arriver un jour. Méprisant « donc toutes les autres choses que les mortels appellent des « biens, j'ai résolu de me consacrer à sa recherche... Ma règle « certaine, c'est de ne m'écarter en aucun cas de l'autorité de « Jésus-Christ, car je n'en trouve pas de plus forte. Mais comme « je suis ainsi disposé que je désire impatiemment saisir la vé« rité, non par la foi seulement, mais aussi par l'intelligence, « j'espère trouver parfois chez les platoniciens des doctrines qui « ne soient pas en contradiction avec nos Livres Saints » (*Contra Acad.*, III, 20).

Malgré les difficultés et les mécomptes de cette recherche impatiente de la vérité, Augustin célèbre avec enthousiasme les douceurs et les joies intimes de sa retraite philosophique. « Cer« tainement, » dit-il dans un dialogue avec la Raison, en parlant de ses anciens plaisirs, « je ne cherche ni ne désire plus rien de « tout cela; je ne m'en souviens même qu'avec horreur et avec « mépris. Que veux-tu de plus? Mon bonheur augmente de jour « en jour, car plus grandit en moi l'espérance de voir cette « beauté dont le désir m'enflamme, plus se tourne vers elle tout « mon amour et toute ma volupté » (*Sol.*, I, 10).

Il engage ses amis à renoncer au monde comme lui et à quitter les flots agités de la haute mer pour se réfugier comme lui dans « le port tranquille de la philosophie. » C'est une « patrie heureuse et paisible » où il se repose après un long exil. « C'est « la philosophie, dit-il, qui maintenant dans le loisir (*otium*) me « nourrit et me réchauffe; elle me promet de me faire contem« pler un jour dans toute sa clarté le Dieu très-vrai et très-se« cret, et dès maintenant elle daigne parfois me le faire entre« voir comme à travers des nuées transparentes » (*Contra Acad.*, I, 1).

Augustin était chrétien, il n'était pas encore membre de l'Église. On se rappelle que dans son enfance, étant malade, il avait lui-même demandé le baptême. Mais comme une amélioration

subite était survenue dans son état, ses parents avaient préféré différer cette cérémonie, voulant réserver à ses péchés postérieurs le remède suprême du pardon. Revenu maintenant à la foi catholique après une longue période d'égarements et d'erreurs, il éprouvait avec une vivacité nouvelle le désir de ce sacrement salutaire, ne pensant pas, dit-il, que ses péchés fussent remis, aussi longtemps qu'il n'avait pas reçu le baptême de l'Église. Il revint donc à Milan au commencement de l'année 387, et le samedi de Pâques il reçut le baptême des mains d'Ambroise, qui était devenu son confident et son guide spirituel. Alype, après quelque résistance, avait cédé à l'ascendant tout-puissant de son ami et s'était laissé entraîner avec lui dans la foi chrétienne. Ils furent baptisés ensemble, et avec eux Adéodat, ce fils du péché d'Augustin, que celui-ci voulait associer à sa renaissance spirituelle. « Nous fûmes baptisés et les angoisses « que nous causait le souvenir de notre vie passée s'éloignèrent « de nous. » Ce furent pour Augustin des jours d'émotion profonde et de grande joie religieuse. « Je ne me rassasiais pas en « ces premiers jours de contempler avec une douceur merveil- « leuse la profondeur de vos conseils pour le salut du genre hu- « main. Combien je pleurais en entendant vos hymnes et vos « cantiques chantés dans votre Église par des voix harmonieu- « ses qui me touchaient jusqu'au fond du cœur ! Ces voix s'insi- « nuaient dans mes oreilles et faisaient descendre la vérité dans « mon âme ; elles enflammaient en moi l'ardeur de la piété : « mes larmes coulaient et j'étais heureux avec elles » (*Conf.*, IX, 6).

Fait tout à fait digne de remarque et qui serait bien propre à étonner si l'on n'était pas attentif au caractère spécial de la conversion d'Augustin, ce fut précisément ce moment d'émotion religieuse, le moment de son baptême, que choisit Augustin pour composer ou du moins pour commencer plusieurs écrits scientifiques relatifs aux arts libéraux. Plein alors de la pensée de l'accord entre la religion et la philosophie, il voulait par ses livres sur la musique, la grammaire, la geométrie, etc., apprendre lui-même et enseigner aux autres à gravir l'échelle dialectique qui élève l'âme à la connaissance de Dieu.

Peu après son baptême, Augustin quitta Milan et reprit le chemin de l'Afrique. Monique, qui l'accompagnait, mourut à Ostie, comme ils étaient sur le point de s'embarquer : « Mon « fils, avait-elle dit quelques jours auparavant, pour moi rien ne « me retient plus dans cette vie. Je ne sais ce que j'y ferais en« core et pourquoi j'y resterais, ayant enseveli toute espérance « du siècle. La seule chose pour laquelle je désirais rester quel« que temps sur la terre, c'était de te voir chrétien catholique « avant de mourir. Dieu me l'a accordé plus abondamment que « je ne le lui demandais.... Qu'ai-je à faire ici-bas? » (Conf. IX, 10).

Après la mort de sa mère, qui lui causa une violente douleur, Augustin se décida à retourner à Rome, où il passa une année environ. Nous ne savons presque rien sur ce séjour, sinon qu'il y composa quelques écrits dirigés surtout contre les Manichéens.

Il partit ensuite pour l'Afrique où il aborda dans l'été de l'année 388. Il resta quelque temps à Carthage. Il avait là beaucoup d'anciens amis, maintenant pour la plupart séparés de lui par les convictions ; c'étaient surtout des Manichéens dont plusieurs s'étaient engagés avec lui ou sous son influence dans les erreurs de la secte. Il chercha pourtant à maintenir ses relations avec eux, désireux surtout de ramener si possible à la foi catholique ceux qu'il en avait détachés et de réparer ainsi les ruines qu'il avait lui-même causées. Il noua d'ailleurs pendant ce séjour des amitiés nouvelles, en particulier avec Aurélius, alors diacre, plus tard évêque de Carthage.

En automne il partit pour Thagaste, sa ville natale. C'est là qu'il devait passer encore un peu plus de deux années dans le calme de l'étude et de la méditation. Son premier soin fut de se défaire de ses biens. Il en donna une partie à l'église de Thagaste, en vendit une autre pour distribuer aux pauvres le produit, et ne garda que sa maison d'habitation et le peu de bien nécessaire à son entretien; encore ne garda-t-il pas cela comme propriété personnelle, mais le remit-il au fond de la communauté religieuse qu'il voulait fonder. C'est, en effet, une maison religieuse, un vrai couvent qu'il établit dans son habitation. Il réunit autour de lui, avec son fils Adéodat qui mourut peu après

le retour en Afrique, quelques amis qu'il entreprit de guider dans l'étude religieuse et la recherche de Dieu. Le monachisme, comme on le sait, n'était pas encore à cette époque combiné avec le sacerdoce. Les moines n'étaient pas prêtres et ne remplissaient aucune fonction ecclésiastique. Augustin et ses amis avaient donc le loisir [1] et le repos d'esprit nécessaires pour se vouer à l'étude et à la contemplation. Outre les réponses aux questions qui lui étaient adressées *(De Diversis Quæstionibus Octoginta Tribus)*, des ouvrages fort importants d'Augustin sont le produit de cette période. Mais la Providence ne devait pas le laisser bien longtemps à cette vie retirée du monde et à ce qu'il appelle le « loisir de la vie chrétienne. » — Un appel extérieur devait, comme tant d'autres serviteurs de l'Église, l'arracher au calme bien aimé de la retraite et le lancer de nouveau au milieu des orages de la vie. Au commencement de l'année 391 Augustin se rendit à Hippo Regius pour y visiter un ami. Valerius, évêque de la ville, désirait depuis longtemps s'associer un prêtre qui fût chargé spécialement de la prédication. Il fit mention de ce vœu devant son troupeau, tandis qu'Augustin était présent dans l'église. Le peuple aussitôt d'une voix unanime s'écria qu'il voulait Augustin pour prêtre. On entoura le moine, on l'entraîna auprès de l'évêque, en réclamant à grands cris son ordination. Augustin était profondément troublé, des larmes coulaient de ses yeux. Il fallut l'insistance du peuple et de son évêque et la conscience d'un appel divin pour le décider à renoncer à sa vie de prière et d'étude. Il fut ordonné et entra en fonctions. Mais après peu de jours, effrayé de la responsabilité du ministère, il demanda quelque temps encore de recueillement et d'étude des Écritures, pour apprendre à communiquer aux autres la foi dont il vivait lui-même. Ce ne fut qu'à Pâques de l'année 391 qu'il entra définitivement en fonctions et c'est ici que nous nous séparons de lui.

[1] Voir pourtant la lettre à Nébride, où Augustin se plaint que les habitants de Thagaste, en venant souvent le consulter, le privaient d'une partie du temps qu'il aurait voulu consacrer à la méditation.

SECONDE PARTIE

EXPOSITION

DE LA PHILOSOPHIE PLATONICO-CHRÉTIENNE

D'AUGUSTIN

Maintenant que nous avons accompagné Augustin jusqu'au seuil des fonctions ecclésiastiques qui occupèrent tout le reste de sa vie, nous avons à nous arrêter pour étudier avec quelque détail l'œuvre intellectuelle qu'il avait accomplie pendant la période de cinq années environ qui va de sa conversion en 386 à son ordination en 391.

Cette œuvre, pour la caractériser dès l'abord d'une manière générale, c'est une philosophie du christianisme construite en opposition au manichéisme avec des matériaux platoniciens.

Nous nous bornons pour le moment à l'énoncé de cette caractéristique générale. Ce sera la tâche de notre exposition elle-même de la justifier en même temps que de faire ressortir, d'une part, à laquelle des écoles platoniciennes Augustin s'attacha surtout; d'autre part, jusqu'à quel point il a réussi dans son entreprise ou, en voulant amalgamer deux éléments divers, s'est vu forcé de sacrifier quelque chose de l'un ou de l'autre.

Mais nous avons ici à nous défendre contre une objection grave. Nous nous proposons d'exposer le système élaboré par Augustin pendant ces cinq années comme un système unique de philosophie religieuse. Or, à en croire M. Nourrisson[1], cette unité ne serait pas réelle. Il faudrait distinguer profondément entre la période qui va de la conversion au baptême et celle qui va du baptême à l'ordination. Dans la première, Augustin aurait donné le premier rang à la raison. Il aurait voulu concilier la religion avec la philosophie. Dans la seconde, il aurait donné le premier rang à l'Écriture et voulu concilier la philosophie avec

[1] La philosophie de St. Augustin, vol. I, p. 33-34.

la religion. Une distinction aussi tranchée ne nous paraît pas suffisamment justifiée. Commençons par reconnaître ce qu'elle a de vrai. Sans doute, lorsqu'on étudie dans leur succession chronologique les ouvrages de ces cinq années, on y voit grandir peu à peu le rôle de l'Écriture. L'auteur, on le sent, s'est plongé dans l'étude des Livres Saints. Il en acquiert une connaissance de plus en plus profonde. Son style même se modifie sous leur influence. Sans doute aussi l'idée de l'Église va en s'accentuant de plus en plus jusqu'au Livre de la Vraie Religion où Augustin se propose expressément d'exposer la foi de l'Église catholique. Enfin la pensée philosophique elle-même subit sur quelques points des changements que nous aurons à noter. Mais ces modifications diverses ne nous paraissent pourtant pas porter atteinte à l'unité essentielle du système. Pour ne parler que d'une question, la plus importante dans ce débat, celle des rapports de l'autorité et de la raison, il est à remarquer que dès le premier des ouvrages de cette période, Augustin pose comme base certaine l'autorité de Jésus-Christ, n'accordant à la philosophie que le second rôle dans la recherche de la vérité; et que dans le dernier il accentue aussi nettement que jamais la supériorité essentielle de la raison purifiée sur toute espèce d'autorité[1]. Le livre de la Vraie Religion a beau être une exposition de la foi catholique, nous pensons que c'est avant tout un ouvrage philosophique, et lui attribuer, comme M. Nourrisson, un caractère essentiellement théologique, c'est se mettre en opposition avec Augustin lui-même qui annonce au commencement qu'il va exposer philosophiquement la religion chrétienne catholique, en excluant comme profanes « tous ceux qui ne sont pas consacrés « dans la philosophie[2]. »

Ce système de philosophie chrétienne est développé et défendu presque dans tous les ouvrages de cette période en opposition au manichéisme[3]. Nous avons donc à y distinguer deux éléments :

[1] Comparez Contra Academicos, III, c. xx, 43. — De Vera Religione, xxiv. — Nous aurons, du reste, à revenir sur ce point.

[2] De Vera Religione, vii.

[3] Nous ne mentionnons ici qu'en passant la polémique contre le poly-

la polémique contre le manichéisme, que nous esquisserons aussi rapidement que possible, puisque nous avons déjà beaucoup insisté sur cette doctrine et sur la manière dont Augustin s'en dégagea, et le système positif de philosophie religieuse auquel nous nous arrêterons davantage.

Mais avant même d'exposer la polémique contre le manichéisme, il nous faut parler de la question qui fait le préliminaire naturel de tout système philosophique, la question de la possibilité de la connaissance [1].

théisme qui ne joue guère de rôle que dans le De Vera Religione et la lettre à Maxime (xvii). Augustin oppose l'adoration unique du Créateur à l'adoration des créatures.

[1] Nous dressons ici une liste complète des écrits qui appartiennent à cette époque et qui nous fournissent les matériaux de notre travail. Les voici rangés autant que possible dans l'ordre chronologique :

Contra Academicos Libri Tres, écrit en 386 à Cassiciacum.
De Beata Vita Liber, id.
De Ordine Libri Duo, id.
Soliloquiorum Libri Duo, id.
De Immortalitate Animæ Liber, écrit en 387 à Milan.
(De Grammatica Liber), perdu, id.
(De Dialectica), inachevé et perdu, id.
(De Rhetorica), id. id.
(De Geometrica), id. id.
(De Arithmetica), id. id.
(De Philosophia), id. id.
De Moribus Ecclesiæ Catholicæ et De Moribus Manichæorum Libri Duo, écrits de 387-388 à Rome.
De quantitate Animæ Liber, id.
De Libero Arbitrio Liber Primus, id.
De Genesi contra Manichæos Libri Duo, écrits de 388-390 à Thagaste.
De Musica Libri Sex, id.
De Magistro Liber, id.
De Vera Religione Liber, id.

En outre quelques lettres dont les plus importantes à Nebridius.

Le De Diversis Quæstionibus Octoginta Tribus Liber Unus, composé d'une foule de fragments dictés sans suite et sans ordre, fut commencé pendant le séjour de Thagaste, mais ne fut terminé et recueilli que sous l'épiscopat.

CHAPITRE I

Polémique contre le scepticisme académicien.

Cette question ne se présentait pas seulement à Augustin avec un intérêt théorique, et s'il en a fait l'objet de son premier ouvrage, ce n'était pas pour satisfaire au droit de priorité que lui confère une logique abstraite. — La question avait au contraire pour lui un intérêt tout personnel et tout actuel. Il avait passé lui-même par une phase assez longue de scepticisme ; et alors même que, platonicien d'intelligence et chrétien de cœur, il se mettait dans sa retraite de Cassi à la recherche de la vérité, les arguments des Académiciens le troublaient encore. Ce fut donc pour satisfaire à un besoin personnel [1], autant que pour préserver ceux qu'il guidait dans la recherche de la vérité d'un découragement fatal à cette recherche elle-même, qu'il engagea avec ses élèves et amis plusieurs discussions sur la question de la possibilité de la connaissance, discussions qui nous ont été conservées dans les Trois Livres contre les Académiciens.

C'est une attaque contre les philosophes qui avaient été ses maîtres, les Académiciens ou plus exactement les Nouveaux Aca-

[1] « Quoniam me rationes Academicorum non leviter deterrebant. » (Cont. Ac. III, 20.)

démiciens, cette école dérivée de l'école de Platon, qui avait eu pour fondateurs Arcésilas et Carnéade et à laquelle Cicéron avait prêté l'appui de sa plume incomparable. Le principe fondamental de cette école était que l'évidence, qui est le critère de la vérité, ne se rencontre nulle part, en sorte que le sage ne doit donner son adhésion à aucun jugement. — C'était donc le scepticisme dans toute sa rigueur. On ajoutait seulement que le sage, ne croyant jamais posséder avec certitude le vrai, peut cependant pour la vie se laisser guider par le vraisemblable. — Augustin, du reste, en combattant ces principes, fait une réserve intéressante à noter bien qu'elle ne paraisse pas avoir été confirmée par l'histoire de la philosophie. Il ne croit pas que le scepticisme ait été la vraie doctrine des fondateurs de la Nouvelle Académie. Ce n'aurait été dans leur pensée qu'un moyen de préserver les esprits d'erreurs grossières et de les préparer à comprendre les vérités supérieures. Platon avait enseigné l'existence du monde des idées, monde spirituel, intelligible, lequel seul possède la vérité complète et dont le monde sensible n'est qu'une imitation imparfaite et toujours partiellement fausse. Mais les esprits étaient trop charnels pour comprendre et conserver cette doctrine dans sa haute spiritualité. Zénon, le stoïcien, revenant en arrière, plaça le criterium de la vérité dans l'évidence sensible, c'est-à-dire qu'il cherchait le vrai complet dans ce monde inférieur qui n'est jamais vrai qu'imparfaitement et qui est toujours faux en même temps. Ce serait pour empêcher les esprits de s'abandonner à cette grossière erreur et de prendre des fantômes passagers pour la vérité éternelle, qu'Arcésilas et Carnéade auraient professé que l'évidence ne se trouve nulle part et que par conséquent le sage ne doit jamais affirmer quoi que ce soit, réservant à des esprits plus dégagés du sensible et plus capables de comprendre les choses spirituelles le trésor de la doctrine platonicienne. — Mais, continue Augustin, si la profession du scepticisme a pu être utile dans un temps de grande ardeur philosophique pour prévenir des affirmations trop hâtives, aujourd'hui la doctrine que l'homme ne peut pas arriver à la vérité ne fait que favoriser l'engourdissement général des esprits et décourager les âmes trop rares qui voudraient se mettre

à la recherche de Dieu. Il importe donc d'examiner les principes sur lesquels repose le scepticisme académicien et de montrer qu'ils ne sont pas solides [1].

Le point de départ de la discussion est important à noter. La question posée est de savoir si l'homme peut arriver à la possession de la vérité, et les interlocuteurs tombent d'accord qu'il peut y arriver si la possession de la vérité est nécessaire au bonheur. Cette question : l'homme peut-il posséder la vérité ? revient donc à celle-ci : la possession de la vérité est-elle nécessaire au bonheur ? et celle-ci à son tour se transforme en une troisième : la possession de la vérité fait-elle partie de la sagesse ? car l'homme sage est certainement heureux [2]. Ueberweg [3] appelle cela un point de départ téléologique et non génétique. L'affirmation que l'homme peut à coup sûr arriver à la possession de ce qui est nécessaire à son bonheur, et celle que le bonheur accompagne toujours la sagesse reposent sur un principe aprioristique : la bonté du principe de l'univers. Nous avons déjà remarqué ce principe dans le développement antérieur de la pensée d'Augustin. Nous le retrouvons ici au début du premier de ses ouvrages.

La possession de la vérité fait-elle donc partie de la sagesse ? C'est la thèse d'Augustin ; celle des Académiciens, c'est que la sagesse consiste seulement dans la recherche de la vérité, et que cette recherche, qui n'aboutira jamais dans la vie actuelle, suffit pourtant à procurer le bonheur. Un des élèves d'Augustin, puis Alypius se font les avocats du scepticisme, mais le dernier mot appartient à Augustin. Nous ne pouvons résumer que brièvement les arguments dont il se sert.

En voici un, emprunté à un autre ouvrage à peu près contemporain [4] : Le bonheur consiste à posséder ce que l'on désire. Or les Académiciens font profession de chercher la vérité. C'est donc qu'ils la désirent. Mais ils la cherchent sans la trouver. Ils

[1] Voir Contra Academicos, III, 17-18.
[2] Contra Academicos, I, 2.
[3] Grundriss der Geschichte der Philosophie, vol. II, p. 83.
[4] De Beata Vita, chap. XIV.

ne possèdent donc pas ce qu'ils désirent. Ils ne sont donc pas heureux et par conséquent ils ne sont pas sages. — Mais l'argument principal consiste à mettre les Académiciens en contradiction avec eux-mêmes. Voici quelques exemples de cette méthode :

Ils disent qu'on ne doit rien admettre comme vrai, et pourtant ils admettent comme vrai que si une vérité se présentait avec les caractères de l'évidence elle devrait être affirmée, puisque toute leur doctrine repose sur la démonstration que rien ne se présente avec les caractères de l'évidence et que par conséquent rien ne doit être affirmé.

Ils disent que, ne connaissant pas le vrai, il faut agir d'après le vraisemblable. Mais quand on ne connaît pas le vrai, comment peut-on reconnaître que quelque chose est semblable au vrai?

Ils disent que le sage est celui qui a reconnu que l'homme ne peut pas posséder la vérité. Mais ne doit-on pas admettre au moins que le sage possède la sagesse? Et la sagesse n'est-elle pas vraie ? Le sage qui possède la sagesse possède donc une vérité. — D'où résulte que l'Académicien conséquent, c'est-à-dire l'homme qui refuse d'affirmer quoi que ce soit comme vrai, n'est pas un vrai sage ; ce qui renverse la thèse fondamentale de la doctrine.

On le voit, ces divers arguments reviennent tous à ceci : mettre le système académicien en contradiction avec lui-même en poussant son principe jusqu'au bout. Le seul parti qu'aurait à prendre un sceptique conséquent, ce serait de se taire ; mais dès qu'il émet des prétentions à la sagesse, dès même qu'il formule une pensée, il se contredit lui-même, puisqu'on ne peut parler sans affirmer quelque chose ou sans partir de quelque principe qu'on reconnaît implicitement comme vrai.

Augustin cherche aussi à réfuter directement le principe du doute universel en montrant qu'il y a des vérités qui se présentent avec les caractères de l'évidence, et cela dans le triple domaine de la physique, de la morale et de la dialectique. En physique, par exemple, il est évident qu'il y a un monde ou qu'il y en a plusieurs, et s'il y en a plusieurs qu'ils sont en nombre fini ou en nombre infini. En morale, que le souverain bien pour l'homme consiste ou dans l'âme ou dans le corps, ou dans l'un et l'autre,

ou n'existe pas. En dialectique il y a une foule de vérités évidentes, par exemple, que quatre n'est pas cinq, que quand le soleil brille il ne fait pas nuit, ou plutôt ce qui est d'une vérité évidente, ce sont toutes les règles du raisonnement qui constituent la dialectique elle-même[1].

La connaissance que nous avons de nos impressions, c'est-à-dire le fait de conscience offre aussi le caractère d'une vérité certaine. Quel que soit le rapport entre les objets extérieurs et nos impressions, lors même qu'un même objet produirait des impressions différentes sur des hommes différents ou sur le même homme dans des circonstances différentes, chacun connaît pourtant à chaque fois d'une manière vraie son impression.

Il nous faut enfin mentionner un argument qui offre une frappante analogie avec le célèbre « *Cogito, ergo sum* » de Descartes, et dont la prétention est de faire échouer le scepticisme contre l'évidence intérieure de la réalité de la pensée.

« Toi qui veux te connaître (dit la Raison), sais-tu si tu es?
« — Je le sais. — D'où le sais-tu? — Je l'ignore. — Te sens-tu
« simple ou multiple? — Je l'ignore. — Sais-tu si tu te meus?
« — Je l'ignore. — Sais-tu que tu penses? — Je le sais. — Il est
« donc vrai que tu penses? — Cela est vrai[2]. »

Augustin critique encore vertement le principe de la vraisemblance qu'à défaut du vrai les Académiciens adoptaient pour la pratique de la vie. Il montre que n'admettre jamais les choses que comme vraisemblables ne préserve en aucune façon de l'erreur, et établit l'immoralité de ce principe qui permet de justifier toute espèce d'actes par la théorie de la vraisemblance.

Au reste sa conclusion n'est nullement triomphante. Il s'enferme au contraire dans une réserve modeste. Il a montré d'une part que le scepticisme dans sa rigueur ne peut être défendu par aucune argumentation et n'a qu'une conclusion logique, qui est le silence. De l'autre, contre les arguments des Académiciens qui l'ont souvent troublé lui-même, il croit avoir établi la proba-

[1] Contra Academicos, III, 13.
[2] Soliloquiorum, II, 1. Comparer avec ce passage De Civitate Dei, XI, 26.



bilité que l'homme puisse arriver à la vérité[1]. Cela suffit pour ne pas décourager la recherche. Mais il ne se dissimule pas la faiblesse de l'intelligence humaine; il accepte même volontiers la comparaison de la vérité à un Protée insaisissable, et fonde sur la considération de l'impuissance de l'homme la nécessité d'une révélation divine[2]. La victoire complète sur le scepticisme ne doit pas être cherchée dans une réfutation proprement dite, mais dans la contemplation et la jouissance directes de la vérité, telle qu'on peut espérer de la rencontrer sur la double voie de l'autorité et de la raison.

[1] Contra Academicos, II, 9-13.

[2] Contra Academicos, III, 5-6. « Etenim numen aliquod aisti solum posse « ostendere homini quid sit verum, cum breviter tum etiam pie. Nihil ita- « que in hoc sermone nostro libentius audivi. » Voir même chapitre la distinction entre la *probabilitas humanæ vitæ* et la *religio*.

CHAPITRE II

Polémique contre le Manichéisme.

Les titres de deux des ouvrages qui appartiennent à cette période indiquent leur intention polémique contre le manichéisme : *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ et de Moribus Manichæorum*, *De Genesi Contra Manichæos*. Mais cette même intention est annoncée aussi explicitement dans d'autres ouvrages [1] et se retrouve au fond de presque tous. C'est donc dans un champ très-vaste que nous avons à recueillir les nombreux éléments de cette polémique que nous voulons essayer de résumer brièvement dans ses traits généraux.

Théologie manichéenne. — Le fond du système manichéen, nous l'avons vu, c'était la doctrine des deux substances : l'une la substance du mal, l'autre la substance du bien. Augustin pensait avoir trouvé dans le platonisme une réfutation définitive de ce dualisme, et il presse sans cesse ses adversaires d'une argumentation serrée dont nous avons déjà esquissé les principaux éléments.

Les Manichéens affirment l'existence d'une substance mauvaise, et cela est impossible, car aucune substance n'est mau-

[1] C'est le cas en particulier du plus important de tous : le De Vera Religione. Voir chap. IX.



vaise. Toute substance possède un arrangement numérique de ses parties, une forme, un ordre, qui est le fond même de son être et sans lequel elle n'existerait pas. Sans ordre, c'est-à-dire sans bien, nous ne pouvons concevoir aucune substance. Toute substance est donc bonne et l'étude de l'univers révèle que tout ce qui existe est l'œuvre d'un Dieu unique, principe suprême de toute beauté et de tout bien[1]. Que si l'on admet que Dieu a fait l'univers d'une matière première informe, encore faut-il reconnaître que cette matière était du moins susceptible de recevoir une forme et par conséquent était bonne[2]. Ce qui n'aurait aucune forme et ne serait capable d'en recevoir aucune est quelque chose qu'il est absolument impossible de concevoir, c'est le rien, le néant absolu. Retirez toute forme, c'est-à-dire tout bien, de l'univers et il ne restera rien. Toute substance est donc bonne, et l'univers tout entier a été tiré du néant par le Principe suprême du bien. Le royaume des ténèbres, au dire des Manichéens, est le royaume du mal absolu. Mais les descriptions qu'ils en font contredisent cette affirmation. Ils y montrent la force, la vie, la soumission des sujets au prince, l'union de tous les efforts en vue d'un but commun, en d'autres termes des éléments d'ordre, de bien, qui constituent le fond même de l'existence de ce royaume, et sans lesquels il n'existerait pas, tant il est vrai que toute substance est bonne[3].

Mais le mal? — Les Manichéens, dit Augustin, ont coutume de chercher d'abord d'où vient le mal, tandis qu'il faut commencer par chercher ce qu'il est. Et il examine successivement trois définitions du mal, acceptées toutes trois, dit-il, par les Manichéens et d'où ressort clairement que le mal n'est pas une substance, et que toute substance est bonne.

Le mal, peut-on dire, c'est pour chaque être, ou pour chaque substance, ou pour chaque nature (car ces trois termes sont synonymes : *essentia*, *substantia*, *natura*), ce qui lui nuit. Ce qui nuit à la substance n'est pas substance, c'est le contraire de la substance.

[1] De Musica, VI, 17.
[2] De Vera Religione, chap. XVIII.
[3] De Moribus Manichæorum, chap. IX.

Le mal, peut-on dire encore, c'est le vice, c'est-à-dire ce qui est contraire à la nature. Ce n'est donc pas une nature, ce n'est pas une substance.

Une troisième définition, c'est que le mal, c'est la corruption. Or la corruption, c'est la diminution, la destruction de la substance; ce n'est donc pas une substance [1].

De ces trois définitions résulte que le mal étant toujours quelque chose d'opposé à la substance, la substance est toujours bonne. Le mal n'est jamais une substance. C'est ce qui détériore la substance, ce qui la diminue, la détruit. C'est une destruction, un désaccord *(inconvenientia)* [2] sans réalité positive, mais purement négatif, et qui, à son degré suprême, n'est autre chose que le néant lui-même [3].

Il ne faut donc pas attribuer le mal à aucune substance mauvaise, mais au mauvais usage du libre arbitre. Augustin est très-insistant sur ce point, et, soit dans le Traité du Libre Arbitre soit dans d'autres ouvrages, il affirme de la manière la plus catégorique, en face du commode fatalisme des Manichéens, la réalité de la liberté morale et par conséquent la responsabilité de l'homme. Le passage suivant est trop caractéristique pour que nous ne le citions pas : « De là résulte que quiconque veut « vivre bien et honnêtement, s'il veut vouloir cela de préférence « aux biens passagers, obtient une si grande chose avec une si « grande facilité que pour lui vouloir et avoir ce qu'il veut ne « sont qu'une seule et même chose [4]. »

La polémique relative à la nature et à l'origine du mal conduit aussi Augustin à critiquer le fond panthéistique de la doctrine manichéenne et à lui opposer la doctrine de la création. Un des principes des Manichéens était que rien ne sort de rien. Aussi assignaient-ils comme origine au monde le mélange de deux substances toutes deux éternelles. L'idée de la création leur était absolument étrangère. Mais, remarque Augustin, puisqu'il

[1] De Moribus Manichæorum, ch. I-VII.

[2] De Moribus Manichæorum, ch. VIII.

[3] Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus ostendis malum nihil esse. (Soliloquiorum, I, ch. I, 2.)

[4] De Libero Arbitrio, I, 29.

n'y a dans le monde tel que vous le concevez que deux substances, dont l'une est le souverain bien et l'autre le souverain mal, où est dans un pareil monde la possibilité du vice, de la corruption, c'est-à-dire du mal ? Ce qui existe souverainement ne peut être atteint par le vice. Vous dites qu'une partie de Dieu a été soumise par son mélange avec la matière ténébreuse à la faiblesse et à la misère, c'est-à-dire que vous faites Dieu muable et corruptible, ce qui ne peut être avancé sans blasphème (argument de Nébride). Mais la substance ténébreuse ne peut pas plus que la substance lumineuse être soumise à la corruption, puisque elle aussi est souverainement. Il n'y a donc dans votre système aucune place pour la possibilité du mal. Pour comprendre la possibilité du mal il faut reconnaître qu'à côté de Dieu, l'être absolu et souverain, immuable et incorruptible, il y a d'autres êtres qui ont été tirés par lui du néant et qui par conséquent, n'ayant pas l'existence souveraine, mais seulement une existence relative et partielle, sont muables et corruptibles. Il faut distinguer les créatures du Créateur [1].

Nous faisons encore rentrer dans la polémique contre la théologie manichéenne le reproche qu'adresse quelquefois Augustin aux Manichéens d'avoir deux Dieux ; et le reproche bien plus fréquent qu'il leur fait d'adorer, au lieu du Dieu unique et intelligible, des créatures corporelles comme le soleil et la lune ou les êtres bizarres de leur cosmogonie fantastique, qui ne sont que des fantômes de leur imagination charnelle [2].

Morale manichéenne. — Nous devons malheureusement être très-brefs sur la polémique d'Augustin contre la morale manichéenne, si intéressante qu'elle soit d'ailleurs, tant comme document historique que comme morceau littéraire. Les devoirs de la morale étaient groupés par les docteurs de la secte autour de trois signes : le signe de la bouche, le signe des mains, et le signe du sein. Le signe de la bouche signifiait l'abstention du blasphème et l'abstention de la viande et du vin. Celui des mains l'interdiction de tuer les animaux et d'arracher les plantes. Celui

[1] De Moribus Manichæorum, ch. III et IV.
[2] De Vera Religione, ch. x.

du sein la prescription de la chasteté. Voilà le résumé de la morale manichéenne. Augustin l'attaque avec une ironie railleuse et une indignation dont nous regrettons de ne pouvoir donner quelques échantillons. Au sujet du signe de la bouche il remarque que les Manichéens font Dieu corruptible et par conséquent ne s'abstiennent pas du blasphème. Quant au reste de cette morale, fondée presque uniquement sur la doctrine fantaisiste du mélange dans la nature des deux substances, il en fait ressortir l'arbitraire ridicule et même le caractère profondément immoral. Il est interdit aux élus de manger de la chair et de boire du vin, substances considérées comme impures, mais il ne leur est en aucune façon interdit de se faire apprêter à grands frais les mets végétaux les plus exquis, et tandis qu'ils satisfont leur friandise avec des fruits apportés des pays lointains, de s'enivrer de boissons qui imitent le vin [1]. Leur chasteté est dénuée de toute valeur morale, puisque ce qui leur est interdit c'est d'enfermer par la génération des âmes dans la prison des corps et nullement de satisfaire leurs passions. Certains principes de la secte donnent même lieu à des soupçons outrageants. — D'ailleurs, si mauvaise que soit cette morale, un grand nombre de Manichéens ne l'observent pas. Il court sur leur compte les

[1] Le passage suivant donnera une idée du réalisme des détails dans lesquels descend quelquefois la discussion : « Dites-moi, je vous prie, s'il « y avait d'une part quelqu'un qui fût assez frugal pour modérer les ap- « pétits de son ventre et de son gosier jusqu'à ne faire qu'un seul repas « chaque jour, se contentant comme ordinaire d'une portion de choux et « de lard suffisante à comprimer la faim, avec un peu de vin pur pour « arroser la soif et pour entretenir la santé ; et d'autre part quelqu'un « qui, ne goutant ni viande ni vin, s'accordât dès la neuvième heure des « fruits étrangers exquis abondamment assaisonnés de poivre et apprêtés « en plats variés, en se réservant de recommencer son festin à l'entrée de « la nuit ; qui bût du moût cuit et des sucs de fruits imitant l'apparence « du vin et le surpassant en douceur, et cela non pas selon sa soif mais « selon son désir ; qui enfin prît grand soin qu'on le servît tous les jours « de la sorte et vécût, sans aucune nécessité, de cette vie molle et vo- « luptueuse, — est-ce le second de ces deux hommes, selon vous, qui « observerait le mieux l'abstinence ? Vous n'êtes pas assez aveugles, je « présume, pour ne pas préférer à ce gouffre celui qui prend du vin et du « lard. » (De Moribus Manichæorum, ch. xiii.)

bruits les plus scandaleux. Augustin lui-même, pendant qu'il faisait partie de la secte, a eu l'occasion de constater bien des faits qui contredisent la sainteté qu'elle s'attribue[1].

Le point le plus important à noter dans cette polémique, c'est la distinction entre l'ascétisme manichéen et l'ascétisme catholique. L'ascétisme manichéen repose sur la considération de certaines substances comme impures, principe qu'Augustin condamne sévèrement. La doctrine catholique, au contraire, affirme que toutes les natures sont bonnes parce que toutes sont créées de Dieu. La jouissance en est légitime, et nul n'est contraint à s'en abstenir. L'abstinence est toujours volontaire, et celui qui n'use pas ne condamne pas celui qui use, à la condition seulement qu'il soit toujours prêt à renoncer aux biens inférieurs quand il faudrait choisir entre eux et les biens supérieurs. L'abstinence catholique repose donc sur ces deux principes : la crainte de se laisser enchaîner par l'amour des biens inférieurs de telle sorte qu'on ne soit plus capable de s'attacher avant tout aux supérieurs : la crainte d'être par son exemple une occasion de chute pour les faibles[2].

Critique manichéenne. — Nous serons très-brefs aussi sur la polémique d'Augustin contre la critique manichéenne. Les Manichéens, nous l'avons vu, exerçaient à l'égard des Écritures une critique très-serrée. Ils cherchaient à mettre en contradiction le Nouveau Testament avec l'Ancien, reprochaient à celui-ci des notions grossières et matérialistes et l'attribuaient à l'influence, non pas du Dieu de lumière, mais du Prince des Ténèbres. Dans le Nouveau Testament ils trouvaient aussi beaucoup de passages judaïques et matérialistes et les expliquaient par des interpolations. Augustin, pour répondre à ces attaques, insiste sur l'accord de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il montre en particulier que le principe fondamental de la morale de Jésus-Christ, l'amour de Dieu et l'amour du prochain, est emprunté par lui à l'Ancien Testament et qu'il l'accompagne même de cette décla-

[1] De Moribus Manichæorum, ch. XVIII-XX.

[1] De Moribus Manichæorum, ch. XIV. — De Moribus Ecclesiæ Catholicæ, ch. XXXI-XXXV.

ration, affirmation bien catégorique de l'accord des deux alliances : « De ces deux commandements dépendent toute la loi « et les prophètes [1]. » Sur la question de la Trinité et sur d'autres, il cherche également à montrer l'accord des deux recueils. Dans l'ancienne alliance, il est vrai, le mobile de la crainte est employé de préférence à celui de l'amour, tandis que dans la nouvelle c'est celui de l'amour qui domine; mais dans chacune on les retrouve tous deux, et la prédominance de l'un succédant à celle de l'autre, c'est un procédé éducatif qui ne porte pas atteinte à l'unité de l'esprit qui dirige la dispensation divine.

Quant aux reproches d'interpolation adressés par les Manichéens aux écrits du Nouveau Testament, Augustin les traite assez vertement. Il met les critiques au défi de citer aucun manuscrit qui justifie leurs affirmations, et déclare s'en tenir à la tradition unanime de l'Église catholique de préférence aux assertions sans aucun fondement de quelques hérétiques qui veulent refaire les Écritures au gré de leurs théories [2].

Mais surtout aux attaques contre le matérialisme, les anthropomorphismes, les absurdités des Écritures, il oppose la méthode d'interprétation allégorique. Les Manichéens s'obstinent à appliquer aux Écritures une méthode d'interprétation grossière au lieu d'accepter la méthode spirituelle qu'emploient les docteurs catholiques, gardiens et interprètes authentiques des Livres sacrés. Ils verraient disparaître, s'ils voulaient l'employer,

[1] De Moribus Ecclesiæ Catholicæ, chap. I, chap. VIII à X.

[2] Voici un exemple de cette polémique : « Dois-je douter de l'Écriture, « que je vois publiée au loin depuis si longtemps et munie des attestations « des Églises répandues sur toute la terre, et surtout en douter sur ton « autorité? Que si tu produisais d'autres exemplaires, je ne devrais exa- « miner que ceux qui seraient recommandés par l'accord de plusieurs ; « mais quand tu ne produis rien que des paroles vaines et téméraires, « crois-tu que le genre humain soit assez pervers, assez abandonné de « Dieu, pour préférer aux Écritures, non pas d'autres Écritures produites » par toi et qui les réfutent, mais seulement tes paroles? Il faudrait que « tu nous montrasses un autre manuscrit contenant les mêmes livres, mais » intègre et meilleur, où manqueraient les choses seulement que tu pré- « tends avoir été plus tard introduites. » *De Moribus Ecclesiæ Catholicæ*, chap. XXIX.

les choses dont ils se disent si fortement choqués, et ils admireraient la sagesse et la bonté de Dieu qui s'est abaissé jusqu'à parler aux hommes dans une langue humaine, afin de se mettre à la portée même des faibles et des simples, et de les élever ensuite par degrés jusqu'aux conceptions les plus hautes et les plus pures [1]. Dans le *De Genesi* Augustin explique par la méthode spirituelle les premiers chapitres de la Genèse. Il en donne deux interprétations allégoriques différentes. Quant au sens littéral, il se déclare incapable d'en rendre complétement compte, bien que son principe soit de le maintenir toujours d'un bout à l'autre à côté du sens spirituel.

La conclusion de la polémique contre les Manichéens, c'est une exhortation chaleureuse à rentrer dans le sein de l'Église catholique.

[1] De Vera Religione, XXII-XXVIII.

CHAPITRE III

Système positif de Philosophie chrétienne.

Nous allons maintenant exposer, dans ses traits positifs, le système de philosophie chrétienne d'Augustin. Nous pensons reproduire fidèlement le mouvement général de sa pensée en groupant tous les éléments de ce système autour de deux grandes doctrines : la doctrine de la chute et la doctrine du relèvement. Cette méthode d'exposition, qui convient d'ailleurs à toute philosophie du christianisme, est celle qu'a suivie Augustin dans le plus systématique des ouvrages de notre période, le *De Vera Religione*.

---

§ I. Doctrine de la chute.

Nous avons vu comment s'était formée dans l'esprit d'Augustin, sous l'influence du platonisme, la notion de Dieu. Dieu est pour lui un être purement spirituel, intelligible; il est l'existence souveraine, parce qu'il existe par lui-même, et le principe de toute existence. Il est le Bien, le Beau et le Vrai suprêmes, et le principe de tout ce qu'il y a de bon, de beau et de vrai[1]. En Dieu existe un monde supérieur, le monde intelligible. C'est le monde des types parfaits de tout ce que nous voyons imparfaitement réalisé dans l'univers visible; là se trouvent les formes parfaites de tout ce qui a une forme, les nombres parfaits de tout ce qui contient des nombres. Ce monde est parfaitement beau, parfaitement bon et parfaitement vrai. Il est dans la plénitude du sens du mot être. Il est éternel et immuable. Là chaque partie, aussi bien que le tout, est parfaitement belle et parfaitement bonne[2]. — Le monde intelligible existe en Dieu. Ce point est nettement établi par plusieurs passages[3]. Si donc, comme on l'admet en général, Platon attribuait aux idées une existence indépendante (χωριστός), Augustin se sépare ici de lui, tandis qu'il est en plein accord avec Plotin, dont la doctrine expresse était que les idées sont contenues dans l'Intelligence divine.

[1] En établissant que tout ce qui est est en Dieu, Augustin a souvent des déclarations que le panthéisme accepterait : « Te invoco, Deus veritas, « in quo et a quo et per quem vera sunt quæ vera sunt omnia : Deus sa- « pientia, in quo et a quo et per quem sapiunt quæ sapiunt omnia; Deus « vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt quæ vere summe- « que vivunt omnia; Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata « sunt quæ beata sunt omnia ; Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo « et per quem bona et pulchra sunt quæ bona et pulchra sunt omnia. » Soliloquiorum, Lib. I, ch. I, 3.

[2] De Ordine, L. II, ch. XIX, 51.

[3] Voir en particulier : De Diversis Quæstionibus Octoginta Tribus, quæstio 46, comparé avec De Mor. Ec. Cath. XIII, 23. « Omne quod est « aut Deus aut creatura est. »

Au-dessous de Dieu et du monde intelligible est le monde sensible. Le monde sensible est une imitation du monde intelligible. Mais c'est une imitation imparfaite, car le monde sensible ne ressemble à l'intelligible « qu'autant que la matière le permet[1]. » Cette expression purement platonicienne est empruntée à l'un des premiers ouvrages de saint Augustin, et nous ne croyons pas qu'on en puisse trouver d'analogue dans les livres postérieurs, même dans ceux qui appartiennent à notre période. Augustin affirme au contraire plusieurs fois que la matière en elle-même est bonne, puisqu'elle a été créée par Dieu[2]. On pourrait donc croire que sa pensée s'est notablement modifiée sur ce point et que, sur cette question capitale, il a rompu avec Platon. Il n'en est rien cependant. Pour Platon, en effet, la matière n'était pas un mal positif. Elle était seulement un principe de limitation, le principe négatif à côté du principe positif, le non-être à côté de l'être. Or la doctrine d'Augustin reste constamment en accord avec cette donnée fondamentale. Si le monde sensible n'est qu'une imitation imparfaite du monde intelligible, c'est, selon lui, parce qu'au lieu de participer à l'existence souveraine, il n'a qu'une existence relative, parce qu'il a été tiré du néant. Le néant, le non-être, c'est précisément la matière de Platon. Augustin ne donne pas au non-être le nom de matière, mais le mot seul a changé. La pensée est restée la même. On trouve chez lui le même dualisme que chez Platon ; seulement, au lieu de s'appeler dualisme de Dieu et de la matière, il s'appelle dualisme de Dieu et du néant[3].

Tandis donc que le monde intelligible est éternel, immuable, parfaitement beau, parfaitement bon et parfaitement vrai, le monde sensible est passager, muable, il n'est bon, beau et vrai que d'une manière incomplète, c'est-à-dire que beau, bon et vrai en lui-même, il est laid, mauvais et faux quand on le compare

[1] « Quantum sensibilis materia patitur. » Soliloquiorum, l. I, ch. I, 4.

[2] De Musica, l. VI, ch. XVII, 57-68.

[3] Que la matière et le rien se confondent dans la pensée d'Augustin, voir De Vera Religione, ch. XVIII. Quand il dit que la matière est bonne, il ne parle pas du principe matériel lui-même qui pour lui n'a pas de réalité, mais de la matière en tant qu'elle participe à l'idée.

au monde intelligible. Bien plus, tandis que le monde intelligible est d'une manière absolue, on ne peut pas même dire que le monde sensible soit. Il tend seulement à être (*tendit esse*)[1], puisqu'il s'efforce d'atteindre par l'imitation le monde supérieur sans y réussir complétement.

Au reste, sur ce point aussi, le vocabulaire d'Augustin n'est pas invariable, et, sans que cela indique aucune différence notable dans la pensée, plus souvent encore que l'opposition entre le monde intelligible et le monde sensible, qui domine peut-être dans les tout premiers écrits, nous trouvons sous sa plume l'opposition entre le Créateur et les créatures. Le Créateur existe par lui-même, les créatures ont été tirées par lui du néant. Tout ce qu'elles ont d'être, c'est-à-dire leur ordre, leur harmonie intérieure, leur force, leur vie, elles le tiennent de Dieu, le principe de tout ordre et de toute vie. Elles sont donc bonnes en tant qu'elles sont, mais en tant qu'elles sont à un degré moindre que Dieu, elles sont moins bonnes que lui. Et ce serait une prétention assez étrange que de réclamer pour la créature une bonté égale à celle du Créateur : « Ainsi Dieu est le bien « souverain, et toutes les choses qu'il a faites sont bonnes bien « qu'elles ne soient pas aussi bonnes que celui qui les a faites, « car qui serait assez insensé pour oser demander que l'œuvre « soit égale à l'ouvrier et les choses créées au Créateur[2]? » L'univers créé se compose d'êtres tirés du néant qui forment une échelle immense de ceux qui ont le plus d'être, et partant le plus de bien, jusqu'à ceux qui ont le moins d'être, et partant le moins de bien. Chacun considéré en lui-même et dans son rapport avec l'ensemble est vrai, beau et bon ; mais comparés à Dieu, la vérité, la beauté et le bien suprêmes, ils sont tous faux, laids et mauvais[3].

Toute créature est donc bonne, mais n'est bonne qu'autant que possible. Augustin maintient rigoureusement cette thèse quant aux créatures corporelles et sensibles. Quant à l'âme rai-

[1] Soliloquiorum, L. I, ch. I, 2. — Id. L. II, ch. VI à VIII.

[2] De Moribus Manichæorum, c. IV, 6.

[3] Eam speciem mente contuebimur cujus comparatione fœda sunt quæ ipsius benignitate sunt pulchra. (De Vera Religione, ch. LII, 101.)

sonnable, elle a reçu de Dieu la faculté de se maintenir dans le bien, non pas autant qu'elle le pourrait, mais autant qu'elle le voudrait[1]. L'âme occupe donc ici une position intermédiaire entre Dieu et l'ensemble des créatures; elle appartient par un côté au monde[2] intelligible. Cette doctrine, tout à fait conforme à celle de Platon qui faisait de l'âme un intermédiaire entre le monde intelligible et le monde sensible, ne se concilie pas sans peine avec l'affirmation souvent répétée par Augustin que l'âme est une créature[3] et qu'un mal (négatif) est inhérent à toute créature[4].

L'âme a donc été créée bonne, elle a été constituée dans le bien et dans l'attachement à Dieu. Dans son état primitif elle était tournée vers Dieu et jouissait de lui. Elle avait même reçu, à l'exclusion des autres créatures, le don de n'être pas renfermée dans le partiel, mais de participer à l'universalité (*universitas*), c'est-à-dire de sentir, de comprendre et d'agir comme Dieu, non pas dans le domaine du particulier, du relatif, mais sous l'impression et en vue de l'ensemble, dans le domaine du beau, du bon et du vrai parfaits[5].

Mais l'âme humaine[6] n'est pas demeurée attachée à Dieu. Elle s'est détournée de lui, elle est tombée, et la chute du premier homme a eu pour conséquence la naissance de tous ses descendants dans un état d'éloignement de Dieu. On trouve même déjà dans cette période l'idée qu'en Adam c'est la nature humaine qui a péché[7]. L'idée de la chute, qu'Augustin déclare

[1] Et in bono ipso alia quantum possent alia quantum vellent ut manerent dedit. (De Vera Religione, ch. LV, 113.)

[2] Si animus res quædam est intelligibilis. (De Moribus Ec. Cath. XII, 20.)

[3] Ibid.

[4] De Mor. Man. ch. IV, 6.

[5] De Vera Religione, ch. XXII-XXIII.

[6] La doctrine des anges ne joue pas encore à cette époque un rôle très-considérable dans la pensée d'Augustin. Les anges sont des créatures dont la nature a été faite égale à celle de l'âme humaine (De Quantitate Animus, XXXIV). Tous ont été créés bons; le diable est tombé volontairement par orgueil (De Vera Religione, XIII, 26). Il faut honorer les bons anges, non les adorer. Les mauvais anges déchus par leur faute n'ont droit à aucun respect (Ibid. LV).

[7] De peccato nostro quod in homine peccatore ipsa natura nostra commisit. (De Vera Religione, ch. XXVIII, 51.)

d'abord difficile à entendre [1], va en s'accentuant toujours davantage. Cette idée est spécifiquement chrétienne. Il n'y a de chute proprement dite ni dans le platonisme, ni dans la philosophie alexandrine. L'analogie de cette doctrine avec la procession des âmes de Platon et surtout la descente des âmes de Plotin est beaucoup plus apparente que réelle. Au reste, il importe de le remarquer dès l'abord, la doctrine de la chute, telle que nous la trouvons à cette époque chez Augustin, est fort différente de celle qu'il développa plus tard dans les controverses pélagiennes. La chute d'Adam a donné à la nature humaine une disposition au péché, elle n'a nullement détruit sa liberté. L'homme est resté libre et responsable. S'il pèche, c'est volontairement, et par conséquent il mérite le châtiment. « Le péché est tellement un « mal volontaire qu'il ne serait en aucune façon péché s'il n'était « pas volontaire. Si ce n'est pas volontairement que nous faisons « le mal, il ne faut reprendre ni avertir personne, ce qui sup- « prime du même coup la loi chrétienne et toute la religion [2]. »

En quoi donc consiste la chute? en quoi consiste le péché? Le péché consiste à se détourner des choses supérieures pour se tourner vers les choses inférieures, à se détourner de Dieu pour se tourner vers les corps. Augustin assigne au péché deux causes qu'il ne faut pas considérer comme s'excluant l'une l'autre, mais qu'il faut au contraire considérer dans leur unité, la convoitise sensible et l'orgueil. Rendons-nous un compte exact du sens de ces mots. La convoitise sensible [3] c'est la tendance à aimer les choses sensibles ou corporelles de préférence aux réalités intelligibles et à Dieu en qui elles résident. Mais les êtres corporels, il faut s'en souvenir, sont tous bons, en tant qu'êtres. Ils ont autant de bien qu'ils ont d'être. Rien de ce qui est en eux n'est mauvais. Ils ne sont donc pas eux-mêmes la cause du péché. Ce

[1] Propter antiquum peccatum, quo nihil est ad predicandum notius nihil ad intelligendum secretius. De Mor. Ec. Cath. xxii, 40. Nous n'avons pas trouvé l'idée de la chute proprement dite dans les livres antérieurs au baptême. Voir aussi sur le caractère mystérieux de la doctrine de la nouvelle naissance, De Qu. Ani. xxviii, 55.

[2] De Vera Religione, xiv, 27.

[3] De Mor. Ec. Cath. xix.

n'est même, en aucune façon, un péché de les aimer, puisque ce que l'âme aime en eux, c'est leur être, c'est-à-dire leur harmonie, leur ordre, leur forme, leur beauté[1]. Le péché, c'est de ne pas aimer Dieu plus que les corps. Mais quel en est le principe? D'où vient que nous aimons la beauté des corps qui est toujours imparfaite, et que nous n'aimons pas Dieu qui seul est la beauté parfaite, le soleil central de la beauté dont les plus beaux corps ne contiennent qu'un lointain rayonnement? Cela vient de l'orgueil, c'est-à-dire de ce que nous préférons agir par nous-mêmes plutôt que de nous laisser guider par Dieu[2], faire notre œuvre particulière plutôt que d'accomplir la loi universelle[3], en d'autres termes de ce que nous nous prenons nous-mêmes pour centre à la place de Dieu.

Ces deux définitions qui s'appellent l'une l'autre reviennent donc à ceci : La cause du péché, c'est la tendance à aimer les choses inférieures plus que les supérieures. Car si les corps sont inférieurs à Dieu, ce qui est particulier est aussi inférieur à ce qui est universel, l'homme est aussi inférieur à son Créateur. Au delà de cette explication on ne peut pas aller. Il faut seulement bien remarquer qu'en se portant vers les choses inférieures l'âme ne se porte pas vers quelque chose de mauvais. Le mal est seulement de se détourner de Dieu. C'est quelque chose de purement négatif, ce n'est qu'un désaccord. Mais d'où vient ce désaccord, d'où vient ce mouvement d'aversion? Nul ne peut le dire[4].

Le péché est un mouvement vers le néant. Se détourner de ce

[1] De Musica, XIII. Dans le De Vera Religione, XXXIX à LIV, Augustin établit longuement que les trois vices principaux, la volupté, l'orgueil, la curiosité, sont la recherche de trois choses bonnes en elles-mêmes : l'accord, la puissance, la connaissance. Mais il faut chercher ces choses en Dieu en qui seul on les trouve pleinement.

[2] Generalis amor actionis quæ avertit a vero a superbia proficiscitur. (De Musica, VI, ch. XIII, 40.)

[3] Superbia labi animam ad actiones quasdam potestatis suæ et universali lege neglecta in agenda quædam privata cecidisse, quod dicitur apostatare a Deo. (De Musica, liv. VI, ch. XVI, 51; ibid. 48, 40.)

[4] Dicitur ergo aliquid unde non sit inconvenientia, nam unde sit nihil dici potest. (De Mor. Man. VIII, 11.)

qui a plus d'être pour se tourner vers ce qui en a moins, c'est se tourner du côté du néant. En faisant ainsi l'âme diminue son être; elle s'éloigne de l'être absolu et elle se rapproche du néant [1]. Cet acte, ce mouvement par lequel l'âme se détourne de ce qui a plus d'être pour se porter vers ce qui en a moins, de ce qui est meilleur pour se porter vers ce qui est moins bon, et par là diminue en elle l'être et le bien, c'est le péché, la première forme du mal. La seconde forme du mal, qui intervient pour corriger le trouble apporté par la première, c'est la souffrance, châtiment du péché. Il est juste, en effet, que la créature qui a voulu se soustraire à l'ordre soit ressaisie par l'ordre et mise par lui à la place inférieure qui lui convient.

En punition du péché l'homme a perdu son universalité et son immortalité premières. Il est devenu mortel et a été relégué, comme les créatures inférieures, dans le domaine du partiel [2]. De la sorte, le désordre introduit par la volonté pécheresse est réparé et le supplice des méchants contribue à la parfaite beauté de l'univers. L'optimisme d'Augustin s'affirme dès cette période par des déclarations nombreuses et catégoriques. Le monde tel qu'il est est le plus beau possible [3]. Le mal ne trouble en rien sa perfection souveraine. Devenir capable de comprendre cette vérité difficile, c'est un des plus beaux résultats de la culture philosophique. Ce que nous avons dit jusqu'à présent nous permet de nous rendre compte de cet optimisme.

Tout ce qui est est bon en tant qu'il est. Le mal n'est donc rien et ne peut troubler ni la beauté, ni la bonté de l'univers. Entre un homme qui a persévéré dans le bien et un homme qui a péché, la seule différence c'est que le second est devenu moins bon que le premier, mais aucun mal positif ne s'est produit. De même la souffrance, châtiment du péché, n'est pas quelque chose de positif, ce n'est qu'une privation du bonheur, c'est une diminu-

[1] De Vera Rel. xi-xiii.

[2] Universum amittendo quod Dei preceptis obtemperans possidebat, et ordinatus in parte est. De Musica, liv. VI, ch. xi, 30. Voir aussi De Vera Relig. ch. xi-xiii, xxii-xxiii.

[3] De quantitate Anim. xxxv.

tion du bien [1]. Mais l'être qui souffre est encore bon pour autant qu'il a d'existence. Un homme joyeux vaut mieux sans doute qu'un homme qui pleure, mais « un homme qui pleure vaut « mieux qu'un vermisseau joyeux [2]. » L'acte et la souffrance, qui sont les deux formes du mal, ne sont pas des substances. Le mal n'est donc rien [3]. Bien plus, les êtres pécheurs remis par la souffrance à la place inférieure qui leur convient, contribuent pour leur part à la beauté de l'univers [4]. Le bourreau et la courtisane ont leur rôle assigné dans la société humaine [5]. Comme il faut dans un discours des antithèses, comme il faut dans un tableau de l'ombre à côté de la lumière, de même les pécheurs sont un ornement de l'univers puisque, par son contraste avec le mal, le bien resplendit d'un plus vif éclat.

D'ailleurs la souffrance est entre les mains de la miséricordieuse Providence un moyen de relèvement pour les créatures déchues [6] et (cette idée n'est énoncée qu'une seule fois [7] et ne nous paraît pas s'accorder avec l'ensemble du système), Dieu, après avoir fait descendre les créatures rebelles au rang qu'elles ont mérité par leur péché, les fera toutes remonter un jour à leur rang primitif.

En tous cas, à tous les hommes devenus par le péché déchus et mortels, il offre une double voie de relèvement et de réintégration dans l'immortalité.

[1] Sur le caractère toujours privatif de la souffrance, voir de longs développements : de Beata vita, 20 à 36.

[2] De Vera Religione, XII, 77. Necesse est fateamur meliorem esse hominem plorantem quam lætantem vermiculum.

[3] Ibid., XX, 39.

[4] Ibid. XXIII, 44. Et est pulchritudo universæ creaturæ per hæc tria inculpabilis, damnationem peccatorum, exercitationem justorum, perfectionem beatorum. Voir aussi Solil., liv. I, ch. I, 2.

[5] De Ordine, liv. II, ch. IV, 11-12.

[6] De Vera Religione, XV, 29.

[7] De Mor. Man. VII, 9.

§ II. Doctrine du relèvement.

La race humaine étant, en conséquence du péché, toute entière détournée de Dieu et tournée vers les choses inférieures, c'est pour tous les hommes qu'est nécessaire le retour à Dieu [1]. Pour ce retour il y a deux voies, la voie de l'autorité et la voie de la raison, en d'autres termes la foi et la science. Nous touchons ici à l'une des doctrines les plus originales et les plus intéressantes du système d'Augustin, à l'une de celles qu'il développe le plus souvent et avec le plus d'ampleur.

Il y a donc deux voies pour remonter à Dieu, l'autorité et la raison, la voie religieuse et la voie scientifique. Avant d'étudier chacune d'elle de plus près, constatons les relations qu'Augustin établit entre elles. Ces relations sont au nombre de trois.

1° Un accord fondamental. Le but auquel conduisent ces deux voies est le même. Toutes deux conduisent à la connaissance de Dieu et du même Dieu. Sur ce point les déclarations d'Augustin sont parfaitement catégoriques. Comparant la philosophie païenne et la philosophie chrétienne, la principale différence qu'il établit entre elles c'est que la philosophie païenne était en contradiction avec la religion populaire, tandis que dans l'Église chrétienne la philosophie est parfaitement d'accord avec la religion [2]. Cette observation profonde peut nous servir aussi à distinguer la philosophie chrétienne d'Augustin de toutes les doctrines gnostiques. Augustin fait de la gnose puisqu'à côté de l'autorité il admet la raison, puisqu'il ne veut pas seulement croire, mais aussi comprendre, et qu'il s'efforce de construire tout un système

[1] *Reditus ad Deum.* Expression alexandrine. Le retour à Dieu, c'est le but qu'Augustin, à Cassi, se propose pour lui et ceux qui l'entourent. De Beata Vita, 36. Voir aussi la belle prière, Sol. liv. I, ch. I, 5.

[2] Sic enim creditur et docetur (apud nos) quod est humanæ salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiæ studium, et aliam religionem. De Vera Relig. v, 8.

de philosophie ; mais tandis que les gnostiques établissaient une opposition entre la science et la foi populaire qu'ils méprisaient, Augustin affirme leur parfaite harmonie.

2° La priorité de l'autorité dans l'ordre du temps (*tempore*). La nature humaine étant par le péché tournée vers le monde inférieur des réalités sensibles, la raison est devenue impuissante à comprendre les réalités intelligibles et à s'attacher à elles. Il faut, pour qu'elle en redevienne capable, qu'elle soit purifiée de l'amour des corps. La raison est l'œil de l'âme. Mais cet œil a été affaibli par la chute. Il n'est plus en état de supporter l'éclat de la vérité, il faut qu'il soit guéri, et cette guérison a lieu sous l'action de l'autorité. Aussi longtemps donc que la raison n'a pas été complétement guérie, la norme de la certitude, le droit de trancher les questions réside dans l'autorité. Cette doctrine est affirmée de la manière la plus catégorique dès le premier ouvrage de saint Augustin. Il n'est pas inutile de le relever ici, parce que cela a été souvent méconnu. C'est dans les livres contre les Académiciens que se trouve le passage suivant, si clair sur la question qui nous occupe : « Il n'est douteux pour per- « sonne que nous sommes poussés à l'étude par un double poids, « celui de l'autorité et celui de la raison. Quant à moi, je suis « résolu (*mihi certum est*) à ne m'écarter en aucun cas de l'au- « torité de Christ, car je n'en trouve pas de plus forte ; mais « comme je suis ainsi disposé, que je désire impatiemment saisir « la vérité non par la foi seulement mais aussi par l'intelligence, « j'espère (*confido*) trouver parfois auprès des platoniciens des « doctrines qui ne soient pas en contradiction avec nos Livres « saints (*sacris nostris*) [1]. » On ne peut pas être plus précis. Le rapport entre les deux voies ressort de la comparaison de ces deux expressions : *Mihi certum est* et *confido*. Le fondement de la certitude, la norme de la vérité est en Jésus-Christ. La même doctrine se maintient durant toute notre période, et ce n'est qu'une différence de forme résultant de la diversité de l'occasion,

[1] Contra Acad. l. III, ch. xx, 43.

si en quelques passages la raison faillible est abattue, en termes un peu plus superbes, devant l'infaillibilité des oracles divins [1].

3° La priorité de la raison dans l'ordre du droit *(re)*. Non-seulement tout désaccord entre l'autorité et la raison ne peut être que momentané et disparaît pour la raison purifiée, qui reconnaît la parfaite vérité de tout ce qu'elle avait accepté par la foi, mais l'autorité, qui vient dans l'ordre des temps en premier lieu, n'occupe dans l'ordre de la nature et du droit que le second rang, et n'est même qu'un procédé préparatoire destiné à disparaître quand la raison a été réintégrée dans sa pureté et dans son plein exercice. La vérité qu'on a d'abord crue, il faut ensuite arriver à la saisir par l'intelligence, à la comprendre. Après l'avoir acceptée du dehors il faut se mettre en relation directe avec elle par la contemplation intérieure. La foi n'est qu'un phénomène transitoire auquel doit succéder la vue, c'est-à-dire la science, qui est éternelle. Comme nous avons emprunté au premier ouvrage d'Augustin la proclamation de la priorité de l'autorité dans l'ordre du temps, nous empruntons à dessein au dernier de ses ouvrages de notre période la proclamation de la supériorité essentielle de la raison. « L'autorité, dit-il, réclame la « foi et prépare l'homme pour la raison. La raison conduit à « l'intelligence et à la connaissance; mais comme nous sommes « tombés dans les choses temporelles et que par leur amour nous « sommes détournés des choses éternelles, le remède temporel, « qui appelle au salut non par la science mais par la foi, a la « priorité, non pas celle de nature et d'excellence, mais celle « de temps » *(De Vera Religione*, XXIV, 45). « Dans le temps, » dit encore ailleurs Augustin, « c'est l'autorité qui vient la pre« mière, mais en droit c'est la raison *(tempore auctoritas re autem « ratio prior est. De Ordine*, l. II, 26).

[1] Quare deinceps nemo ex me quærat sententiam meam, sed potius audiamus oracula nostrasque ratiunculas divinis submittamus afflatibus. De Mor. Ec. Cath. 12.

a. VOIE DE L'AUTORITÉ

Étudions maintenant de plus près chacune des deux voies qui conduisent à Dieu. Puisque la voie de l'autorité a la priorité de temps ou priorité historique, c'est par elle que nous commençons.

L'autorité, selon la conclusion des livres contre les Académiciens, réside en Jésus-Christ. C'est l'autorité de J.-C. dont Augustin ne veut pas s'écarter. Ailleurs, l'autorité est placée dans les Écritures garanties par l'Église catholique ou dans l'Église elle-même. Mais une expression plus générale contient et résume ces trois idées : l'autorité réside dans la dispensation divine historique [1].

Comment s'établit cette autorité? S'impose-t-elle à une acceptation aveugle? Non. Et ici nous avons à noter un point très-important, c'est qu'au dire d'Augustin lui-même les deux procédés de l'autorité et de la raison ne peuvent pas être absolument séparés. La raison n'est pas étrangère à l'autorité, puisqu'il faut choisir qui l'on doit croire [2]. Voici maintenant les raisons qui, selon lui, doivent décider le choix et faire accepter par la foi les dispensations divines :

Les prophéties qui se sont accomplies.

Les miracles qui ont accompagné cette dispensation [3].

La valeur du témoignage des Apôtres.

Le sang des martyrs témoin de la vérité de leur foi.

L'accession des païens et la magnifique expansion de l'Église sur toute la terre, expansion qui lui a mérité le titre de catholique [4].

[1] Dispensatio temporalis divinæ providentiæ pro salute generis humani in eternam vitam reformandi atque reparandi. De Vera Religione, vii, 13.

[2] De Vera Religione, xxiv, 45.

[3] Augustin établit (De Vera Religione, xxv, 47) que de son temps Dieu ne permet plus les miracles.

[4] De Vera Relig. vii, 12, xxv, 47.

La doctrine du Dieu unique et spirituel qu'elle enseigne [1].

La puissance admirable du christianisme qui a su faire aimer par les foules du monde entier les biens intelligibles dont Platon n'avait enseigné l'existence qu'à quelques adeptes [2].

Enfin l'amour de Dieu qui éclate dans l'incarnation.

La dispensation divine est dans son essence même un acte miséricordieux d'abaissement de Dieu jusqu'à l'homme. L'homme étant devenu incapable de saisir et d'aimer Dieu dans son essence intelligible et spirituelle, Dieu, dans les Écritures, s'est abaissé jusqu'à lui parler un langage humain à la portée de sa faiblesse. Les Écritures sont le livre le plus populaire à la fois et le plus sublime ; Dieu s'y fait connaître sous des traits saisissables pour le plus ignorant et le plus adonné aux choses sensibles. Il y revêt les apparences, le langage, les passions même des hommes. Mais ce n'est là qu'un abaissement temporaire dicté par son amour. S'il descend ainsi jusqu'à l'homme, c'est pour élever ensuite l'homme jusqu'à lui. Les enfants et les simples peuvent bien prendre d'abord ces expressions, ces images, dans leur sens charnel et grossier, mais l'Église est là pour les instruire et pour les élever progressivement de ce sens extérieur au sens profond qui révèle Dieu dans toute la profondeur de sa spiritualité : « *Ut per humana in divina consurgant* [3]. »

La dispensation divine revêt une forme tout analogue, mais plus saisissante encore, dans l'incarnation. Christ est le Verbe de Dieu, la Sagesse ou l'Intelligence éternelle par laquelle le monde a été fait ; il est la raison divine qui habite dans les âmes et se manifeste à chacune dans la mesure où elle en est digne pour l'enseigner et la conseiller [4]. Mais, puisque asservis aux choses sensibles nous ne savons pas le comprendre et l'aimer dans cette forme d'existence immuable et purement intelligible, par un miracle d'amour la sagesse éternelle a voulu, pour se

[1] De Vera Relig. xxv, 46.
[2] De Vera Relig. iv, 7.
[3] De Mor. Ec. Cath. 11 à 24 ; ibid. 30.
[4] De Magistro, xi, 38.

mettre à notre portée, se revêtir de l'humanité [1] et mener pour un temps une vie semblable à la nôtre. Elle a pris un corps, elle a subi nos misères. Les paroles de ce Dieu devenu corporel, sa vie humaine, parfait modèle de vertu, nous donnent la force de rentrer en nous-mêmes, et de tourner de nouveau nos regards vers la patrie. L'amour divin manifesté par cet acte suprême d'humiliation entraîne notre amour, et le Verbe abaissé nous élève et nous fait remonter jusqu'au Dieu immuable.

Il est à remarquer que la naissance miraculeuse, la mort expiatoire, la résurrection et les autres faits historiques de la vie de Jésus-Christ qui jouent un si grand rôle dans la théologie chrétienne, ne tiennent dans le système de philosophie religieuse que nous exposons ici qu'une place tout à fait secondaire. Augustin les mentionne en passant comme devant être acceptés par la foi et comme se justifiant aux yeux de la raison [2], mais ils semblent ne préoccuper en aucune façon sa pensée.

Le caractère sensible, temporel, historique de la dispensation divine explique le rang inférieur qui est assigné à l'autorité [3]; mais pour n'avoir qu'une valeur provisoire, l'autorité n'est pas moins nécessaire à tous les hommes. La pensée d'Augustin n'est peut-être pas toujours suffisamment nette sur ce point. Quelques passages [4] sembleraient indiquer qu'une élite de sages est capable de s'élever à Dieu uniquement par la voie de la raison. Cependant, déjà dans un de ses ouvrages antérieurs au baptême [5], nous trouvons la déclaration expresse que c'est tous les hommes sans exception qui ont besoin que la porte de la sa-

[1] Augustin paraît n'avoir d'abord attribué à la sagesse incarnée qu'un corps humain : « Divini intellectus auctoritatem usque ad ipsum corpus humanum declinavit. » (Contra Acad. liv. III, ch. xix, 42.) C'est dans un ouvrage qui date du séjour à Rome (De Quantitate Anime, xxxiii) que se trouve pour la première fois l'idée que l'Intelligence divine a revêtu l'humanité entière. Voir aussi De Vera Rel. xvi, 31 : « Totum hominem suscepit, » et le reste du paragraphe. La personnalité réside pourtant dans la nature divine : *Deo qui erat, homini quem gerebat.*

[2] De Vera Rel. viii, 14.

[3] De Magistro, xi-xiv.

[4] De Ordine, II, ch. v, 16. De quantitate Animæ, vii, 12.

[5] De Ordine, II, ch. ix, 26.

gesse leur soit ouverte par l'autorité, et cette affirmation va en s'accentuant toujours davantage. En effet, c'est ici l'idée capitale, et cette idée est une des plus nobles de toute cette philosophie : on ne peut arriver à la science sans passer par la vertu. Pour voir Dieu, il faut avoir le cœur pur ; or la nature humaine est souillée et sa purification ne peut être opérée que sous l'action de l'autorité. Mais pour qu'elle s'accomplisse il y a une condition, c'est que l'autorité soit acceptée par la foi.

Qu'est-ce que la foi ? A cette question Augustin donne d'abord une réponse toute générale et toute philosophique. La foi, dit-il, consiste à croire d'une part qu'on a besoin d'avoir l'œil guéri pour voir, d'autre part que, lorsqu'on sera en état de voir, la vue rendra heureux [1]. Mais cette définition générale s'applique dans sa pensée à un objet tout spécial. Le médecin de qui il faut attendre la guérison, c'est Jésus-Christ, ou l'Écriture ou l'Eglise, ou mieux, comme nous l'avons dit, la dispensation divine historique. La foi consiste à admettre comme vraie la dispensation divine avant d'avoir saisi sa vérité par la raison [2]. « Quand cette dispensation aura été crue, la vie mise en ac- « cord avec les préceptes divins purifiera l'intelligence et la ren- « dra capable de percevoir les choses spirituelles [3]. » En soumettant l'âme à l'action de l'autorité, la foi développe en elle l'amour des choses intelligibles et de Dieu ; elle fait naître la vertu qui n'est autre chose que la raison purifiée du sensible [4].

Puisque l'œuvre de l'autorité acceptée par la foi est de purifier l'âme, de produire la vertu, c'est ici, dans le chapitre de l'autorité, que nous devons placer l'exposition de la morale d'Augustin.

Augustin rattache sa morale au précepte de Jésus-Christ : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur. » Il y a, dit-il, une vertu centrale, l'amour de Dieu, dont toutes les au-

[1] Soliloquiorum, liv. I, ch. VI. 13.

[2] La foi s'attache aux choses sensibles, tandis que la raison saisit les vérités intelligibles et immuables. C'est l'opposition platonicienne ent e l'opinion et la science (δόξα . ἐπιστήμη).

[3] De Vera Relig. VII, 13.

[4] Soliloquiorum, liv. I, ch. VI, 13.

tres ne sont que des faces diverses. Dieu, c'est l'Être immuable, l'Unité parfaite. L'amour de Dieu, c'est donc l'amour de l'Immuable et de l'Un en opposition à l'amour du muable et du multiple. Augustin accepte la distinction platonicienne des quatre vertus cardinales : la tempérance, le courage, la justice, la prudence. La tempérance, c'est l'amour qui se conserve intègre et pur pour Dieu, et pour cela s'abstient de la convoitise des choses sensibles. Le courage, c'est l'amour qui supporte facilement à cause de Dieu la perte des choses passagères et toutes les douleurs dans le domaine du multiple. La justice, c'est l'amour qui ne sert que Dieu et qui pour cela commande à toutes les choses inférieures au lieu de leur être asservi. La prudence, c'est l'amour qui distingue bien ce qui le rapproche de Dieu de ce qui l'en éloigne [1].

Il est difficile de ne pas être frappé dès le premier coup d'œil du caractère tout particulier de ce système de morale, et de la singularité de la prétention qu'il affecte d'être un système de morale chrétienne. Que devient, en effet, dans cette classification, la vertu chrétienne de la charité ou de l'amour du prochain? Augustin, cela va sans dire, ne peut manquer de mentionner ce commandement donné par Jésus-Christ lui-même comme le second commandement, et mis par lui dans une relation indissoluble avec celui de l'amour pour Dieu. Il entre même dans des développements assez longs relatifs à l'amour du prochain, et distingue l'application de cet amour au bien du corps et celle au bien de l'âme. Les soins du corps, dit-il, doivent être rapportés au bien de l'âme, et le véritable amour du prochain consiste à l'engager à aimer Dieu, le bien suprême de toutes les créatures [2]. Mais si insistant et si précis que soit Augustin relativement à l'amour du prochain, ce devoir n'arrive pourtant en aucune façon à occuper dans son système la place que la déclaration de Jésus-Christ lui assigne dans toute morale chrétienne. La classification platonicienne des quatre vertus subsiste, et c'est dans ce cadre

[1] De Mor. Eccl. Cath., VIII, 13, XIX à XXV. De Musica, liv. VI, ch. XV à XVI.

[2] De Mor. Eccl. Cath. XXVI-XXVII.

que doit venir se ranger l'amour du prochain. Il est, dit Augustin, « le berceau de l'amour de Dieu [1], » « un degré solide pour « s'élever à l'amour de Dieu [2]; » c'est la seule raison d'être philosophique qu'il sache donner à ce précepte. Cela revient à dire que l'homme étant une nature supérieure à tout ce qui est purement corporel, et participant par son âme au monde intelligible, l'amour de l'homme est supérieur à l'amour des corps; en aimant l'homme, on aime un être plus rapproché de Dieu, un être fait à l'image de Dieu, on s'élève sur l'échelle ascendante qui conduit à l'amour de Dieu. L'amour du prochain n'est donc qu'un moyen. Au reste, cet amour revêt dans la pensée d'Augustin de singuliers caractères. Nous avons déjà vu que, selon lui, dans l'état normal et primitif, l'homme participait à l'universalité. Dans cet état, auquel il faut revenir, les relations spéciales telles que celles de parenté ou d'amitié n'existent pas. Il ne faut pas aimer ses proches plus que les autres hommes. Ces relations sont mauvaises parce qu'elles sont particulières; il faut les détester et n'aimer chez le prochain, chez son époux, son fils, que ce qu'il y a de général et de commun, c'est-à-dire l'homme [3]; comme dans un chanteur il ne faut aimer que le chant. Mais encore qu'est-ce qu'aimer l'homme chez les hommes divers? Parmi les obstacles qui s'opposent à l'acquisition de la sagesse, Augustin mentionne la crainte de la mort de ses amis. L'on n'est pas sage aussi longtemps qu'on redoute de perdre ceux qu'on aime, ou qu'on s'afflige de leur mort une fois qu'elle est survenue [4]. Bien plus, les manifestations de l'amour envers le prochain ne doivent pas faire d'illusion sur sa vraie nature. L'amour s'approche des douleurs d'autrui pour chercher à les adoucir, et cet effort pourrait faire croire que celui qui veut soulager la souffrance du malheureux éprouve pour lui de la sympathie, c'est-à-dire qu'il souffre avec lui. Erreur! le vrai sage ne souffre jamais des douleurs d'autrui, car le vrai sage est impassible [5]. Certes nous voilà loin de Jésus-

[1] De Mor. Eccl. Cath. xxvi, 50.
[2] De Musica, VI, ch. XIV, 46.
[3] De Vera Relig. xlvi.
[4] Sol. I, ch. iv. De Vera Relig. xlvii, 91.
[5] De Mor. Eccl. Cath. xxvii.

Christ, et le philosophe l'emporte ici singulièrement sur le chrétien.

Augustin a souvent énuméré les degrés par lesquels passe l'âme dans son ascension à Dieu sous l'action de l'autorité. Dans une étude générale sur l'âme, il avait établi qu'il y a sept états de l'âme, lesquels peuvent se ramener à trois principaux : l'âme dans le corps, l'âme en soi, l'âme en Dieu [1]. Dans un autre passage [2] il compare le développement de l'homme nouveau à celui de l'homme ancien, c'est-à-dire l'homme considéré dans sa vie physique. L'homme ancien passe de la naissance à la mort par six phases successives, de même l'homme nouveau. L'entrée dans la vie nouvelle se fait par la nouvelle naissance qui consiste à se retirer du corps et à se recueillir en soi pour jouir de la volupté intérieure [3]. La définition est caractéristique. — Voici maintenant les degrés par lesquels passe l'homme nouveau :

1° Il est nourri (*par l'autorité*) de bons exemples aux mamelles de l'histoire.

2° Il commence à oublier les choses humaines et tend *par la raison* à la loi immuable.

3° Il prend plaisir au bien.

4° Il se fortifie dans le bien et devient capable de supporter tous les naufrages du monde.

5° Vie paisible dans la jouissance de la sagesse ineffable.

6° Passage dans la vie éternelle et dans la forme parfaite qui est à l'image de Dieu.

Tous ces degrés aboutissent au repos éternel et à la béatitude dans laquelle il n'y a plus de distinction de temps. Le vieil homme aboutit à la mort et le nouveau à la vie éternelle.

Nous faisons ici une remarque de première importance et qui confirme ce que nous avons déjà dit, que les deux procédés de l'autorité et de la raison ne peuvent pas être absolument séparés. Bien que ce développement soit exposé comme étant le développement religieux, celui qui se produit sur la voie de l'autorité, la

[1] De Quantitate Animæ, XXXIII.

[2] De Vera Religione, XXVI.

[3] De Quantitate Animæ, XXVIII, 55.

raison y intervient dès le second degré. L'œuvre de l'autorité, en effet, c'est de purifier l'âme, de développer en elle l'amour pour Dieu. Mais l'amour lui-même n'est qu'un moyen. Aux Manichéens qui disaient qu'il faut commencer par connaître pour aimer ensuite, Augustin oppose qu'il faut, au contraire, commencer par aimer pour arriver à connaître. L'amour précède la connaissance, mais la connaissance est supérieure. Elle est la récompense de l'amour [1]. Le but dernier, l'acte suprême, c'est voir Dieu, c'est-à-dire comprendre Dieu; car l'organe par lequel on voit Dieu, l'œil de l'âme, c'est la raison [2].

b. VOIE DE LA RAISON

En passant à l'étude de la seconde voie du retour à Dieu, la voie scientifique ou philosophique, nous nous trouvons tout d'abord directement en face d'une question dont nous avons différé jusqu'ici l'examen approfondi. La philosophie avec laquelle Augustin voulut combiner le christianisme, est-ce la philosophie platonicienne proprement dite ou la néo-platonicienne? Celle de Platon ou celle de Plotin?

Abordons d'abord le problème par son côté extérieur, en demandant quels furent les livres que lut Augustin à l'âge de 32 ans, et qui firent subir à sa pensée cette transformation totale d'où sortit le système que nous exposons. Les Confessions ne nous donnent sur ce point qu'une réponse tout à fait générale. Augustin y désigne ces livres par l'expression vague [3]: « quelques « livres des Platoniciens traduits du grec en latin par le rhéteur « Victorinus. » Dans le traité de la Vie Bienheureuse [4], écrit entre

[1] De Mor. Eccl. Cath. xxv, 47.

[2] De Quant. Anim. xxxiii, 75; ibid, xxvii. *Aspectus animæ ratio est.* Sol. I, ch. vi, 13.

[3] Conf. vii à ix, 13, ch. xx, 26; ibid. VIII, ch. ii, 3.

[4] De Beata Vita, 4.

sa conversion et son baptême, il est beaucoup plus précis, il appelle ces livres « quelques livres de Platon. » Malheureusement une note des Bénédictins de St.-Maur [1] nous apprend que cinq manuscrits portent Plotini (de Plotin) et non Platonis. Nous retombons donc dans l'indétermination, et nous n'en pouvons sortir qu'en faisant un choix entre les deux textes et en nous décidant pour Platonis ou pour Plotini. — Voici quelques remarques propres à servir à la solution de cette difficulté :

1) Il est plus vraisemblable que Victorinus, qui devait être lui-même un néo-platonicien, ait traduit du grec en latin les écrits récents de Plotin que les écrits anciens de Platon.

2) Étant données les deux variantes : Plotini et Platonis, les analogies critiques tendent à faire admettre comme plus vraisemblable que quelques copistes aient remplacé le nom de Plotin, moins connu, par celui de Platon, mieux connu, que l'inverse ; Plotini serait donc le texte primitif.

3) L'expression qu'Augustin emploie dans les Confessions « quelques livres des Platoniciens » s'applique d'une manière plus naturelle à des livres du disciple Plotin qu'à ceux du maître lui-même Platon.

4) Augustin dit dans les Conf. (VII, 9) : « C'est pourquoi je « voyais dans ces mêmes livres votre Majesté immuable et incor- « ruptible abaissée jusqu'à des images grossières et corruptibles « d'hommes, d'oiseaux, de quadrupèdes et de reptiles. » Ceci s'applique beaucoup plus vraisemblablement à la philosophie néo-platonicienne, intimement associée avec le polythéisme, qu'à la philosophie de Platon.

5) Augustin dit qu'il trouva dans ces livres la doctrine de Dieu et de son Verbe. Cette distinction et, d'une manière générale, la doctrine du Verbe ou de l'Intelligence divine, est plus nettement accentuée chez Plotin que chez Platon.

Quoi qu'il en soit de ces remarques, nous sommes loin de croire qu'elles donnent à la question une solution complète. Nous pensons même qu'il ne faudrait pas attribuer au passage de la Vie Bienheureuse une valeur trop absolue, comme s'il en devait

[1] Sancti Augustini Operum tomus primus, page 299, note a.

résulter que les livres que lut alors Augustin furent ou exclusivement de Platon ou exclusivement de Plotin. Nos observations établissent seulement, croyons-nous, que parmi ces livres, il dut s'en trouver appartenant à l'école de Plotin. Nous ne prétendons pas davantage. Nous rapportant à deux passages, l'un où se trouve une allusion évidente à l'allégorie de la caverne [1], l'autre où Augustin vante la douceur du style de Platon [2], nous pensons même devoir admettre que dès notre période il eut une connaissance directe des écrits de ce philosophe.

Au reste la question perd un peu de son importance quand on a vu clairement ce que M. Saisset a fort bien établi, ce nous semble [3], c'est qu'aux yeux de St. Augustin la philosophie de Platon et celle de Plotin se confondent en une seule.

Nous pourrions montrer par des passages empruntés à des ouvrages postérieurs qu'il en a été ainsi jusqu'à la fin de la vie d'Augustin, mais tenons-nous-en à la période qui nous occupe directement.

Voici en quels termes il s'exprime dans le traité contre les Académiciens : « La figure de Platon, la plus pure et la plus « brillante qu'il y ait dans la philosophie, a relui de nouveau, « surtout en Plotin, philosophe platonicien, qui ressemble tant à « son maître qu'on croirait qu'ils ont vécu ensemble si la dis- « tance des temps ne forçait pas à dire que le premier a revécu « dans le second [4]. » Cette confusion ressort également de l'appellation unique de Platoniciens qui revient constamment sous sa plume et qui s'applique indifféremment aux diverses ramifications de la grande école de Platon.

Certes entre la philosophie platonicienne proprement dite et le néo-platonisme alexandrin il y a des différences considérables, et Augustin en les confondant commettait une méprise grave. Deux faits pourtant en atténuent un peu la gravité. Le premier,

[1] Sol. liv. I, ch. xiv, 24.

[2] De Vera Relig. ii, 2.

[3] Introduction à la Cité de Dieu, pages 48 à 51.

[4] Contra Academicos, III, ch. xviii, 40. Voir aussi Sol. I, ch. iv, 9. Platon et Plotin ont dit les mêmes choses sur Dieu et ces choses sont vraies.

c'est que cette confusion remonte à Plotin lui-même qui disait n'être que le continuateur de Platon. Le second, c'est que la doctrine fondamentale qu'Augustin accepta sous ce nom un peu vague de philosophie platonicienne était bien, en effet, une doctrine commune aux deux grandes écoles platoniciennes, qui avait Platon pour auteur mais que Plotin avait acceptée et professée à son tour, la doctrine des idées ou du monde intelligible.

Cette doctrine il l'accepte sans réserve. C'est elle qui l'avait arraché au matérialisme et lui avait fait comprendre la spiritualité de Dieu; il ne l'oublia jamais. Tandis qu'il montre une sévérité excessive à l'égard des sciences qui traitent des corps, tandis qu'il rejette absolument la philosophie sensualiste, voici comment il parle de la doctrine des idées. Après avoir établi devant ses interlocuteurs qu'il n'y a de leur temps que trois philosophies importantes : la stoïcienne, la peripatéticienne et la platonicienne, que la stoïcienne n'a pas de valeur scientifique, et qu'Aristote et Platon sont d'accord sur les points essentiels, il ajoute : « Il s'est donc formé, à ce que je pense, une philosophie « parfaitement vraie (*una verissima philosophiæ disciplina*), non « pas une philosophie de ce monde que notre religion déteste, « mais du monde intelligible [1]. » Cette philosophie est sœur (*germana*) [2] de la religion. Elle est identique à la doctrine scripturaire du Verbe. En se répandant dans le monde, le christianisme a fait aimer par les foules les biens intelligibles dont Platon avait enseigné l'existence à quelques adeptes. S'il avait vu cela, Platon se serait fait chrétien comme l'ont fait beaucoup de ses disciples [3]. Charnel et spirituel signifient dans la langue de St. Paul ce que sensible et intelligible signifient dans la langue phi-

[1] Contra Academicos, III, ch. xix, 42. Augustin proclame la parfaite vérité de la doctrine du monde intelligible, non l'autorité absolue des philosophes qui l'ont défendue. On a été trop loin, selon nous, quand on a dit qu'à l'origine il accorde une égale autorité à Jésus-Christ, à Platon et à Plotin. La parole de Nébride qui écrit à Augustin au sujet de ses lettres (Espitola VI) : « Illæ mihi Christum, illæ Platonem, illæ Plotinum « sonabunt, » n'a pas cette portée. D'ailleurs elle est de Nébride, non d'Augustin.

[2] De Ordine, II, ch. v, 16.

[3] De Vera Religione, iv, 7.

losophique [1]. Enfin, Jésus-Christ lui-même quand il a dit : « Mon « règne n'est pas de ce monde, » a donné une confirmation éclatante à la distinction platonicienne des deux mondes [2].

Toute l'exposition que nous avons faite jusqu'ici du système d'Augustin, toute celle que nous avons encore à en faire, nous conduit à cette même conclusion, c'est que la donnée essentielle de sa philosophie fut la doctrine des idées, c'est-à-dire une doctrine commune pour le fond à Platon et à Plotin. Nous devons ajouter pourtant que la manière spéciale dont il formule cette doctrine, posant très-nettement que les idées résident dans l'Intelligence divine et n'ont pas d'existence indépendante, certains éléments de la méthode d'ascension à Dieu qu'il expose, et sur lesquels nous aurons encore à insister, ainsi que certaines expressions qui reviennent souvent sous sa plume, nous paraissent assigner à sa pensée un rapport de parenté particulière avec celle de Plotin. Nous souscrivons donc à l'opinion de Ritter [3] et de Nourrisson [4] que la philosophie qu'Augustin adopta en même temps que le christianisme fut un néoplatonisme tempéré. Mais les éléments proprement alexandrins n'y jouent pas un rôle assez considérable pour que nous ne continuions pas à la désigner du nom général de philosophie platonicienne.

Cela dit, nous arrivons à l'exposition de la seconde voie du retour à Dieu, la voie de la raison. Cette voie, nous l'avons vu, n'est suffisante pour personne. En effet, quand l'âme, se mettant à la recherche de la vérité, commence à entrevoir au-dessus de ce monde corporel un autre monde où resplendit une lumière intelligible bien plus éclatante que toute lumière visible, son œil affaibli par l'habitude des objets corporels en est ébloui. Il ne peut supporter la lumière et se retourne du côté des ténèbres. La raison elle-même, qui est cet œil de l'âme, reconnaît son impuissance et la nécessité pour elle d'une purification et d'un re-

[1] De Magistro, XII, 39.
[2] De Ordine, I, ch. XI, 32.
[3] Hist. de la Phil. Chrét., trad. Trullard, t. II, p. 146-147.
[4] Philosophie de St. Augustin, I, p. 33.

nouvellement de forces qu'elle trouve dans l'autorité. Mais l'autorité ne lui présente la vérité que par signes et sous une forme voilée[1], elle ne donne à boire que le lait des enfants « qu'il est « très-utile d'accepter quand on est nourri par sa mère, mais « qu'il serait honteux de prendre encore quand on est devenu « grand[2]. » A la foi qui n'est qu'une simple croyance doit succéder la vue, c'est-à-dire la science.

Tous les hommes indistinctement peuvent-ils et doivent-ils donc suivre la voie de la raison ? Non. Nous nous trouvons ici en face d'une contradiction apparente pour la solution de laquelle nous devons utiliser une remarque que nous avons faite précédemment. En exposant la méthode religieuse d'ascension à Dieu, nous avons observé que la raison y intervenait dès le second degré pour unir l'âme à la loi immuable. De cette intervention de la raison résulte que la voie d'autorité suffit à elle seule à conduire l'âme jusqu'à la contemplation intellectuelle de Dieu, qui est le but dernier de la vie humaine. La grande masse des hommes qui n'a ni le temps, ni la culture d'esprit nécessaires pour suivre la voie de la raison, n'en arrive pas moins au but. Bien plus, la méthode religieuse est suffisante pour tous; les esprits cultivés eux-mêmes peuvent s'en contenter. « Il est très-utile « pour la plupart des hommes, » dit Augustin à l'un de ses amis, « de croire à la plus excellente des autorités, et de régler sa vie « selon ses préceptes ; si tu estimes que cette voie est la plus « sûre pour toi, non-seulement je ne m'y oppose pas, mais je « t'approuve beaucoup[3]. » Il va même jusqu'à opposer à la longueur et aux interminables détours de la route de la science, la route bien plus rapide que suivent en volant au travers des airs ceux qui ont fortifié leurs ailes dans le nid de l'autorité, et qui portent à Dieu un cœur purifié par le feu ardent de l'amour[4]. « Crois-moi, » dit la raison dans les Soliloques, « quand tu seras « devenu tel que rien absolument des biens terrestres ne te

[1] De Mor. Eccl. Cath. vii, 11.
[2] De Quant. Anim. xxxiii, 76.
[3] De Quant. Anim. vii, 12.
[4] De Musica, VI, ch. i, xvii, 49.

« charme, dans ce même moment, dans ce même instant, tu « verras ce que tu désires[1]. »

Quel est donc le rôle de la voie spécifiquement et exclusivement rationnelle ? Elle sert d'abord à corriger les esprits faussés par de mauvaises méthodes scientifiques et qui sont habitués à chercher la vérité dans le monde sensible. Il faut les élever par degrés, au moyen d'une science vraie, du sensible à l'intelligible[2]. Elle sert, en second lieu, à satisfaire les esprits amoureux de vérité, de certitude, et à qui la croyance ne suffit pas. Car si la voie religieuse donne la connaissance de Dieu, c'est la voie scientifique seule qui peut donner la connaissance des autres vérités et qui permet de comprendre et de résoudre les problèmes de la philosophie[3]. Enfin l'éducation scientifique prépare aussi à connaître Dieu. En habituant la raison à contempler les vérités intelligibles, elle lui donne la force nécessaire pour contempler Dieu, l'intelligible absolu. Si la raison a besoin d'être purifiée par l'autorité pour arriver à la science, la science, à son tour, purifie la raison et la dégage du sensible. L'habitude de considérer les nombres détourne des passions[4]. Les longs procédés scientifiques exercent la pénétration de l'âme et la fortifient en sorte qu'elle puisse supporter et aimer la lumière et la chaleur de la région où est la vie bienheureuse[5].

Augustin, durant toute notre période, use de la méthode rationnelle. Dans le dernier ouvrage, le *De Vera Religione*, il lui fait une part considérable. Nous avons pourtant à signaler une modification dans sa manière de l'apprécier. A l'origine, il insiste beaucoup sur l'utilité de cette méthode dans sa totalité, depuis les degrés les plus inférieurs jusqu'au degré suprême de l'échelle dialectique. Dans la retraite de Cassi il expose à ses élèves le

[1] Solil. I, ch. xiv, 24. Les passages de cet ordre sont d'entre ceux où nous voyons une parenté particulière avec la philosophie alexandrine. Nous ne croyons pas que Platon admette jamais qu'on puisse arriver à voir Dieu sans gravir d'abord toute l'échelle dialectique.

[2] De Musica, VI, ch. i, xvii, 49.

[3] De Ordine, II, ch. xvi, xviii. De Quant. Anim. vii, 12.

[4] De Ordine, II, ch. xix, 50.

[5] De Magistro, viii, 21.

plan des longues études qu'il espère pouvoir leur faire suivre. A Milan, au moment de son baptême, il compose ou commence plusieurs écrits relatifs aux arts libéraux. Plus tard, son ton a un peu changé. C'est bien, sans doute, en Afrique qu'il achève les six livres sur la Musique et qu'il compose le livre du Maître. Mais il s'excuse en quelque sorte de s'arrêter si longtemps à la considération des choses corporelles. Il ne le fait que pour le bien des hérétiques qu'il voudrait convaincre, et appuyé sur l'exemple de plusieurs saints catholiques. Son sentiment désormais, c'est qu'il faut passer rapidement sur les échelons inférieurs de la dialectique, dont l'étude est puérile, et s'élever, dès qu'on le peut, des traces d'intelligible contenues dans le monde des corps aux intelligibles purs et à Dieu en qui ils résident[1].

C'est ce que nous ferons nous-même en exposant sa méthode.

Toute la méthode dialectique d'Augustin, qui est celle de Platon, est résumée dans la célèbre devise des mystiques du moyen âge: *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora*, qu'on pourrait traduire : Des corps à l'âme et de l'âme à Dieu.

Nous avons déjà montré comment Augustin trouve dans tout corps, même dans les éléments, même dans la matière informe, un principe intelligible qui fait le fond de leur être et sans lequel aucun corps n'existerait. Mais une pensée qui s'arrêterait au monde sensible et aux éléments d'intelligible qu'il contient, serait une pensée bornée et fausse. La considération des corps doit réveiller au fond de l'âme humaine l'image d'un autre monde plus parfait. S'il est vrai, en effet, qu'il existe en tout corps un ordre, une forme, une beauté, il est vrai aussi que cet ordre, cette forme, cette beauté sont toujours imparfaits. La forme visible de tout corps n'est qu'une reproduction incomplète d'une forme intelligible parfaite que l'on conçoit par l'intelligence et qui est comprise dans la science géométrique. Aucune beauté sensible ne satisfait pleinement l'âme; elle éveille au contraire toujours en elle le désir d'une beauté supérieure. L'ordre est toujours imparfait, puisque l'ordre n'est autre chose que l'imitation de l'unité dans le domaine du multiple, et qu'il ne s'élève

[1] De Musica, VI, ch. I, XVII, 49.

jamais jusqu'à cette unité. Le monde corporel n'est beau que par imitation. Il n'a d'être et de vérité que parce qu'il s'efforce d'atteindre, de reproduire un monde supérieur, et comme il n'arrive jamais à l'atteindre ni à le reproduire complétement, il est toujours faux en même temps qu'il est vrai, et on peut affirmer indifféremment de lui qu'il est et qu'il n'est pas [1].

S'arrêter à ce monde, comme s'il était suffisant, comme s'il avait une beauté et une vérité complètes, ce serait donc se tromper. La considération des corps engage l'âme à rentrer en elle-même, puisqu'en elle, elle trouve des formes, des beautés et une unité plus hautes, qu'elle contemple par l'intelligence.

Ab exterioribus ad interiora. Mais ces *interiora* que l'âme trouve en elle, sont-ils l'âme elle-même? Non. Et puisque nous nous sommes élevés avec Augustin à ce second degré de l'échelle dialectique, arrêtons-nous-y un instant pour étudier avec lui la nature de l'âme. Il a traité longuement ce sujet dans plusieurs de ses ouvrages, et son effort tend surtout à établir d'une part l'immatérialité, d'autre part l'immortalité de l'âme.

La doctrine manichéenne faisait l'âme matérielle comme Dieu. On doit donc considérer comme étant dirigés surtout contre les Manichéens les développements dans lesquels entre Augustin pour établir sa nature immatérielle. C'est tout spécialement l'objet du livre de la Grandeur de l'âme. En opposition à l'idée que l'âme ait une étendue, que cette étendue augmente avec l'âge, l'exercice, l'extension du corps, il établit que la grandeur de l'âme réside uniquement dans la puissance [2]. Elle n'est pas répandue dans le corps, bien qu'elle sente ce qui se passe dans tout le corps et qu'elle agisse sur lui, car elle a la faculté de sentir et d'agir là où elle n'est pas [3]. Son rôle dans le corps est analogue à celui du point dans le cercle. Le point n'a aucune étendue et pourtant c'est le point qui décrit la circonférence, et qui, constituant le centre de la figure, lui donne son égalité et son unité [4]. L'âme agit sur le corps, le corps n'agit pas sur elle.

[1] Sol. II, ch. VI à VIII.

[2] *Vis ac potentia.* De Quant. Anim. XVII, 29, XXXII, 49.

[3] De Quant. Anim. XXX.

[4] De Quant. Anim. XIV.

Quand nous disons que le corps agit sur l'âme, c'est seulement qu'une modification s'étant produite dans le corps, l'âme accourt pour la régler et pour agir sur le corps dans son état modifié [1].

L'âme est une substance élémentaire, elle est indivisible ; elle est incorporelle puisqu'elle voit par l'intelligence les choses incorporelles [2], elle participe donc par sa nature au monde intelligible [3] ; c'est une créature, elle ne doit pas se prendre pour Dieu; elle n'est pas elle-même lumière, elle peut seulement être illuminée; mais elle est la plus haute de toutes les créatures, égale aux anges et semblable à Dieu [4].

L'âme est immortelle [5]. Cette thèse, développée surtout dans les Soliloques et dans le livre de l'Immortalité de l'âme, est appuyée sur la présence dans l'âme de la vérité, de la raison, de la science, des nombres parfaits, en un mot du monde intelligible. La vérité, dit Augustin, est immortelle. Or elle est dans l'âme comme un attribut est dans son sujet, de telle sorte que l'âme ne pourrait pas périr sans que la vérité pérît avec elle. L'immortalité de la vérité entraîne donc l'immortalité de l'âme [6]. On peut dire également que l'immortalité de la raison entraîne l'immortalité de l'âme, soit que l'âme soit le sujet et la raison l'attribut, soit l'inverse [7]. Que si ni l'un ni l'autre de ces deux rapports n'est vrai, et que l'âme et la raison soient deux substances différentes, on ne peut rien concevoir qui soit capable de les séparer. La raison étant immortelle, l'âme l'est aussi [8].

L'âme est immortelle puisqu'elle contient des éléments du monde intelligible. Cette idée logiquement suivie devait conduire

[1] De Musica, VI, ch. v, 9 à 10.

[2] De Quant. Anim. xiv, 22.

[3] De Mor. Eccl. Cath. xii, 20.

[4] De Quant. Anim. xxxiv.

[5] A l'objection que l'âme n'est que l'harmonie du corps et par conséquent périt avec lui, Augustin répond que l'âme est tout autre chose que cela, puisque pour connaître, ce qui est sa fonction supérieure, elle se détourne du corps. L'âme, c'est la vie; la mort c'est la vie qui quitte le corps, mais la vie ne peut quitter la vie. De Immortalitate Animæ, ix-x.

[6] Solil. I, ch. xv.

[7] De Immort. Anim. ii.

[8] De Immort. Anim. vi, 10-11.

Augustin à une autre doctrine encore plus spécifiquement platonicienne. On lui objecte que l'âme ne contient pas par nature la vérité, les figures mathématiques, etc., mais qu'elle les apprend. Il répond avec Platon par la doctrine de la réminiscence; l'âme en apprenant ne fait que creuser en elle-même et se ressouvenir [1]. La vérité et la science sont donc bien indissolublement liées à son existence.

Toutefois, bien que l'âme soit avec le monde intelligible dans une union indissoluble, bien qu'elle soit elle-même intelligible, incorporelle; bien qu'elle ait une sorte d'immutabilité, étant un principe immobile de mouvement [2], elle n'est pourtant pas elle-même le monde intelligible, la vérité, la loi suprême. Si elle n'est pas muable dans l'espace, elle est pourtant muable dans le temps [3]; elle participe plus ou moins à la sagesse et à la science. La pensée ne doit donc pas s'arrêter à l'âme. *Ab interioribus ad superiora.* « Ne va pas au dehors, dit Augustin, rentre en toi-même; « c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Mais si tu « trouves ta propre nature muable, dépasse-toi toi-même pour « monter plus haut (*transcende et te ipsum*) [4]. » Le monde supérieur où résident les nombres parfaits, la beauté, l'égalité, l'unité absolues, c'est la loi immuable dont le monde corporel n'est qu'une imparfaite réalisation, c'est la sagesse, la vérité, le Verbe divin par qui toutes choses ont été faites, c'est Dieu. Et la pensée qui n'a trouvé dans le monde corporel que des reflets, des rayonnements lointains de la beauté, et qui, dans son ascension graduelle, a exercé ses forces et purifié son regard, ne trouve à satisfaire pleinement ses aspirations que quand elle est enfin parvenue à la contemplation du soleil éternel de la beauté. C'est la béatitude parfaite; c'est la vie éternelle.

Nous avons voulu ramener la méthode dialectique à ses éléments fondamentaux, c'est pourquoi nous n'avons indiqué que les trois échelons principaux de l'ascension : le corps, l'âme, Dieu. Mais si nous voulions suivre Augustin dans les détails,

[1] Solil. II, ch. xx. De Quant. Anim. xx.
[2] De Immortalitate Anim. III.
[3] Lettre à Célestin, XVIII.
[4] De Vera Religione, XXXIX, 72.

nous devrions indiquer bien d'autres échelons secondaires. Il a plusieurs fois retracé lui-même cette ascension avec ses nombreux degrés. De même, dit-il, que pour habituer l'œil corporel à voir le soleil, il faut lui présenter l'un après l'autre des corps de plus en plus lumineux, de même l'œil spirituel ne peut arriver à contempler le soleil intelligible qu'après une préparation successive. « Il ne faut pas contempler en vain la beauté du ciel, l'ordre des « astres, l'éclat de la lumière, la succession des jours et des nuits, « la révolution mensuelle de la lune... la puissance des semences « qui produisent tant de belles formes.... » Voici les principaux échelons de la hiérarchie des créatures sur lesquels le regard de la pensée doit s'arrêter : les éléments, les corps terrestres, les corps célestes, les âmes génitales, les âmes vitales, les âmes raisonnables [1]. Dans le monde intelligible lui-même, il y a une hiérarchie. Les nombres sont de plus en plus parfaits à mesure qu'ils ressemblent davantage à l'unité ; les formes géométriques à mesure qu'elles se rapprochent davantage de l'égalité absolue [2]; et le sommet de la hiérarchie, c'est Dieu, l'égalité et l'unité parfaites.

Dans ses traités sur les arts libéraux, Augustin avait appliqué cette méthode dialectique aux différents domaines de la science. On en peut juger par ses livres sur la Musique. Cet ouvrage (le livre VI en particulier qui seul nous intéresse directement) est plein de l'idée hiérarchique. Augustin y distingue dans le phénomène musical six catégories de *numeri*, c'est-à-dire de nombres ou d'harmonies: les nombres corporels qui se produisent dans le mouvement de l'objet extérieur qui rend le son, puis cinq classes de nombres de l'âme, qui vont en gradation jusqu'aux nombres *judiciales* ou de jugement par lesquels nous sommes rendus capables de juger les sons extérieurs. Ces derniers nombres ne sont autre chose que la présence en nous de la loi immuable de la musique qui constitue cet art dans son essence éternelle [3], car la musique dans sa vraie demeure est étrangère

[1] De Vera Relig. XXIX, 52-53.
[2] De Quant. Anim. VIII à XII.
[3] De Musica, VI, ch. II à IV, IX, XII.

à tout corps[1]. Quand l'âme du sage a parcouru sur la voie de la raison cette échelle ascendante, elle comprend qu'il est permis d'aimer la musique dans ses réalisations sensibles, mais qu'il serait coupable de ne pas lui préférer la musique intelligible et parfaite qui réside en Dieu. De même il est permis d'aimer un morceau de poésie, mais ce serait une folie coupable de ne pas lui préférer la poétique[2]; permis de prendre plaisir à un raisonnement déterminé, mais coupable de ne pas lui préférer la dialectique, qui est la vérité même[3], la sagesse éternelle de Dieu.

Le dernier échelon, le degré suprême de l'ascension dialectique, comme de l'ascension religieuse, c'est donc la connaissance de Dieu. Connaître, savoir, comprendre ou voir Dieu, car tous ces termes sont synonymes, c'est le but dernier, la vie bienheureuse[4]. En effet, établit Augustin, le bonheur pour l'homme consiste à posséder ce qu'il désire, si ce qu'il désire est bon pour lui, et le souverain bien consiste à posséder, en l'aimant, l'être souverainement bon et qu'on ne peut perdre par accident[5]. Or cet être c'est Dieu, et comme Dieu est l'être absolument incorporel, le principe du monde intelligible, c'est par l'intelligence qu'on le possède ; aussi « l'effort de comprendre les choses qui « sont vraiment et souverainement, est-il le regard suprême de « l'âme[6]. »

Ici nous avons à répondre à une question qui n'est pas sans importance. Augustin, en affirmant que c'est par l'intelligence qu'on connaît et possède Dieu, a-t-il entendu que la raison humaine soit capable de pénétrer l'essence divine jusqu'au fond et de l'embrasser dans toute sa plénitude infinie? On serait souvent tenté de le croire. On peut connaître Dieu, fait-il dire quelque part à la raison, comme on connaît les vérités mathématiques. Sans doute Dieu est fort au-dessus de ces vérités puisqu'il en est le principe. Mais le soleil aussi est supérieur à la lumière des

[1] De Musica, V, ch. XIII, 28.
[2] De Vera Relig. XXII-XXIII.
[3] Sol. II, ch. XI, 21.
[4] De Beata Vita, XXXV.
[5] De Beata Vita, XI. De Mor. Eccl. Cath. 4 à 10.
[6] De Quant. Anim. XXXIII, 75.

corps terrestres puisque c'est lui qui est la source de cette lumière, et pourtant on le contemple de la même manière, avec les mêmes yeux[1]. « Que la religion, dit-il ailleurs, nous relie donc « au Dieu unique et tout-puissant, car, entre notre intelligence « par laquelle nous comprenons le Père et la vérité, c'est-à-dire « la lumière intérieure au moyen de laquelle nous le comprenons, « aucune créature n'est interposée[2]. » Cependant quelques passages viennent restreindre le sens trop absolu qu'on serait tenté d'attribuer à ces déclarations. Les paroles que voici expriment déjà le sentiment du caractère ineffable de la vision de Dieu. « Qu'est « donc ce que l'on voit alors ? Quoi ? je le demande. Que devons-« nous penser ? Que devons-nous dire? Les mots ordinaires se « présentent, mais tous sont souillés par les choses les plus viles. « Je ne dirai rien de plus, sinon que la vue d'une beauté nous « est promise, par l'imitation de qui sont belles et en comparai-« son de qui sont laides toutes les autres choses[3]. » Mais deux passages surtout sont catégoriques. Dans l'un Augustin, établissant une distinction entre les vérités philosophiques et Dieu, dit de celui-ci « qu'on le connaît mieux en l'ignorant[4], » dans l'autre « que la seule science qu'on puisse avoir de Dieu, c'est de sa-« voir comment on l'ignore[5]. » Si donc Dieu est intelligible par un côté, par le côté de son infinitude il déborde au delà de l'intelligible[6].

[1] Solil. I, ch. v, 11.
[2] De Vera Relig. LV, 113.
[3] De Ordine, II, ch. XIX, 51.
[4] De Ordine, II, ch. XVI, 44 : « Qui scitur melius nesciendo. »
[5] De Ordine, II, ch. XVIII, 47.
[6] Les déclarations qui établissent qu'on peut comprendre Dieu rapprochent Augustin de Platon; les déclarations contraires, de Plotin; bien que les doctrines de ces deux philosophes n'aient peut-être pas été sur ce point aussi absolument divergentes qu'on l'a souvent dit. Comparez sur cette question la célèbre conversation avec Monique (Conf. IX, 10). Augustin appelle moment de *pure intelligence* un état qui rappelle pourtant beaucoup l'extase plotinienne. Cette conversation eut lieu dans notre période, bien que le récit en soit postérieur de beaucoup d'années. C'est un des passages où apparaît avec le plus d'évidence le caractère néoplatonicien de la pensée d'Augustin.

c. LA TRINITÉ

La question du mode de la connaissance de Dieu se rattache étroitement à celle de la nature de Dieu, et nous nous trouvons ainsi en présence de la doctrine de la Trinité. Augustin affirme dès l'origine la Trinité [1]. La connaissance et l'amour de la Trinité c'est pour lui la sagesse suprême. Il a exposé cette doctrine dans un grand nombre de passages [2], tous malheureusement assez courts. Nous ne pensons pas pouvoir ramener ses diverses déclarations sur ce sujet à une conception parfaitement une et parfaitement nette; nous n'avons pas su découvrir cette unité et cette netteté parfaites, qui ne se trouvent guère dans aucune doctrine trinitaire, mais nous allons en donner les principaux éléments.

La Trinité est consubstantielle; elle est un seul Dieu et une seule substance. Mais il y a dans cette unité fondamentale une triplicité très-marquée. Voici les expressions principales par lesquelles Augustin la désigne.

Le Père est appelé le Mode (ou Idée) suprême, le Principe sans principe, le Principe, l'Un, le Principe Un, l'Ouvrier, le Père de la Vérité.

Le Fils est appelé l'Intelligence divine, la Sagesse, la Vérité, la Vertu de Dieu, le Verbe Éternel, la Loi de Dieu, la Forme identique au Principe un, l'Art.

L'Esprit est appelé Dieu en nous, la puissance de Salut venue dans le monde, la Charité immuable, la Bonté, le Don divin, la Grâce.

Ce Dieu un, envisagé dans sa triplicité, est le Dieu de qui,

[1] De Beata Vita, xxxiv-xxxv.

[2] Voir en particulier De Beata Vita, xxxiv-xxxv. De Ord. II, ch. v, 16. De Mor. Eccl. Cath. xiii, 21-24. De Mus. vi. xvii, 56. De Vera Rel. v, 8, vii, 13. Lettre, xi.

par qui et en qui nous sommes. Il est le Créateur, le Réformateur et le Bienfaiteur. C'est la Trinité consubstantielle qui a tout fait pour sa gloire.

Reprenons maintenant de plus près chacun des trois termes. L'idée la plus accentuée dans la notion de l'Esprit, c'est l'idée d'amour ou de charité; c'est l'amour considéré d'une part en Dieu où il unit le Père au Fils, d'autre part dans l'humanité où il nous relie à Dieu et par là nous maintient l'existence, nous rend aimants et heureux. L'action de l'Esprit n'est pas limitée seulement à l'économie chrétienne, son rôle est universel.

Augustin s'étend beaucoup davantage sur la nature du Fils. Il insiste sur ce qu'il est Dieu, dans le sens propre de ce mot[1]. Il lui arrive même en parlant de l'incarnation, de dire au lieu du Fils que c'est Dieu qui a revêtu l'humanité[2].

Nous avons déjà vu que la doctrine du Verbe éternel, c'est-à-dire du Fils, se confondait pour lui avec la doctrine du monde intelligible. Le Fils, c'est cette loi immuable que l'âme trouve en elle-même quand, à l'occasion de la considération du monde extérieur, elle se recueille pour contempler par la raison le monde intérieur; c'est la beauté parfaite et la vérité parfaite par la participation et l'imitation de laquelle est beau tout ce qui est beau, est vrai tout ce qui est vrai.

Un beau corps, un beau tableau, un beau morceau de poésie nous remplissent de joie et d'admiration, mais bien plus belle encore, bien plus digne d'admiration est la loi immuable de la beauté par laquelle nous jugeons toutes ces beautés inférieures. Un jugement vrai, un raisonnement bien enchaîné, une science satisfont et réjouissent notre pensée, mais bien plus vraie, bien plus satisfaisante encore pour l'esprit est la loi immuable de la vérité par laquelle sont vraies toutes ces vérités inférieures. Or cette loi immuable de la vérité et de la beauté, c'est la sagesse même de Dieu, c'est le Fils. On voit combien, comprise d'une certaine manière, cette méthode platonicienne met en danger la réalité vivante du Fils de Dieu. Elle fait monter d'abstraction

[1] De Ordine, I, ch. x, 29.
[2] De Ordine, II, ch. v, 16.

en abstraction jusqu'à une abstraction supérieure dans laquelle viennent se confondre l'esthétique et la dialectique, et cette abstraction suprême elle la fait apparaître sur la terre sous forme humaine en la personne de Jésus-Christ, qui n'est autre chose que l'esthétique et la dialectique incarnées. Mais n'oublions pas que pour Augustin, comme pour Platon, rien n'a une existence plus réelle, plus vivante que les abstractions ; que c'est en elles que réside pour lui la vraie existence, la vraie substance, en sorte que la dialectique et l'esthétique immuables sont en même temps la vie suprême et parfaite.

Pour mieux comprendre la nature du Fils, considérons-le dans sa relation avec le Père. Le Père est le Principe sans principe, c'est-à-dire le fond premier de l'existence, l'être primitif. Le Fils est son intelligence ou sa sagesse. Le Père, en tant que principe de l'être, est le Créateur, Augustin l'appelle l'Ouvrier ; le Fils est le mode de son action, la loi qui le guide, l'Art. Le Père seul est l'unité primitive ; le Fils est la forme (idée dans laquelle rentre déjà la notion du multiple), mais la Forme qui s'est tellement rapprochée de l'Un qu'elle a fini par lui devenir identique.

Les expressions par lesquelles sont désignés le Fils et l'Esprit : Sagesse, Vérité, Art, Forme, — Grâce, Bonté, Don, ne désignent en aucune façon une personnalité ; au contraire, les expressions de Principe, d'Ouvrier, appliquées au Père, semblent placer en lui le centre de l'existence, la substance personnelle. Cependant en plusieurs passages la vie individuelle de l'Esprit, du Fils surtout, est catégoriquement affirmée. Le Fils se tourne vers le Père, et c'est en se tournant vers lui qu'il lui devient identique[1].

Si maintenant nous nous demandons quelles sont les origines de cette doctrine, nous avons à constater d'abord qu'elle est, dans ses traits essentiels, tout à fait la doctrine ecclésiastique. L'unité de substance et en même temps la triplicité des trois hypostases, l'égalité des trois termes dont chacun est Dieu dans le sens absolu de ce mot et qui pourtant ne sont ensemble qu'un Dieu unique, voilà bien le fond de la doctrine ecclésiastique et

[1] De Beata Vita, xxxiv-xxxv. De Vera Relig. xliii, 81.

c'est sans doute à l'Église qu'Augustin l'a empruntée. Cette doctrine n'est en plein accord ni avec celle de Platon, ni avec celle de Plotin ; c'est une combinaison originale d'éléments qui se retrouvent chez l'un ou l'autre de ces deux philosophes avec un élément nouveau, l'égalité.

Pour Platon, Dieu est un être unique, et les trois termes de sa Trinité, doctrine que d'ailleurs il ne dessine pas nettement, ne sont que les trois faces de ce même être. Il y a donc entre eux consubstantialité, mais en même temps inégalité.

Pour Plotin, la Trinité se compose de trois hypostases, presque de trois êtres, dont le second sort du premier, et le troisième du second par voie d'émanation, de telle sorte qu'il y a entre eux hiérarchie, inégalité fondamentale.

La doctrine de l'Église se rapproche de Plotin, en posant nettement la distinction hypostatique, l'individualité des trois termes; de Platon, en maintenant nettement leur consubstantialité; en affirmant leur égalité elle se sépare de Platon comme de Plotin. Ces données diverses (consubstantialité, triple individualité, égalité) sont-elles conciliables?

d. ÉTAT FINAL

Terminons notre exposé de la philosophie chrétienne d'Augustin par quelques mots sur son eschatologie. Un passage [1], nous l'avons vu, semble établir que Dieu, après avoir fait descendre les pécheurs au rang qu'ils ont mérité par leur faute, les fera tous remonter un jour à leur rang primitif. Mais nous ne pouvons pas considérer cette pensée comme la pensée définitive d'Augustin même dans notre période. Si elle avait été solidement établie dans son système, il l'aurait énoncée plus d'une fois; tandis que lorsqu'il parle du supplice des damnés, c'est d'ordinaire pour montrer combien il contribue à la beauté de l'univers.

[1] De Mor. Man. VII, 9.

Chacun aura pleinement dans l'autre vie ce qu'il aura cherché dans celle-ci. Les pécheurs, qui se sont tournés de préférence vers le néant et les ténèbres, auront les ténèbres éternelles, c'est-à-dire la privation de toute vue, de toute connaissance de Dieu [1]. Quant aux bons, leur félicité consistera dans la connaissance, la contemplation, la vue parfaite de Dieu. De bonne heure [2] Augustin accepte la doctrine de la résurrection (doctrine tout à fait étrangère au platonisme), mais non sans difficulté [3]. Le corps ressuscité sera rétabli dans la stabilité première d'où le péché l'a fait déchoir. Il redeviendra incorruptible, immortel, et obéira sans résistance à l'âme qui jouira de son action facile sur lui [4]. L'âme elle-même sera réintégrée dans son universalité primitive [5], elle ne verra plus partiellement; mais, uniquement attachée à Dieu et s'identifiant autant que possible avec lui, devenant autant que possible la loi elle-même [6], c'est-à-dire Dieu, elle verra les choses dans leur ensemble, elle possédera le monde [7], et toute tache disparaissant pour elle de l'univers, elle se perdra dans la contemplation amoureuse de la beauté parfaite; ce sera la vie éternelle dans laquelle il n'y a plus de distinction de temps. « La « substance aura vaincu le néant, et c'est ainsi que la mort sera « absorbée dans la victoire [8]. »

[1] De Vera Relig. LII, 101.
[2] Soliloquiorum, II, ch. XX, 35.
[3] Etiam ipsam resurrectionem carnis, quæ partim tardius partim omnino non creditur. De Quant. Anim. XXIII, 76.
[4] De Vera Relig. XII.
[5] De Vera Relig. XXIII.
[6] De Vera Relig. XXXI, 58.
[7] De Vera Relig. XII, 35.

CONCLUSION

Cette étude est avant tout une étude historique. Nous ne pouvons cependant pas nous comporter uniquement en spectateur à l'égard du développement de pensées qui vient de se produire devant nous, et nous allons, pour conclure, esquisser quelques-unes des idées qui devraient, à notre avis, servir à juger ce développement et surtout le système de philosophie chrétienne auquel il aboutit.

Augustin a-t-il réussi dans sa tentative de combiner le christianisme avec le platonisme? Non, répondons-nous, il n'a pas réussi parce qu'il ne pouvait pas réussir, et que la tentative est en soi irréalisable. Une observation préalable avant d'aller plus loin.

L'affirmation que la doctrine chrétienne est inconciliable avec la doctrine de Platon n'est pas nouvelle. Elle n'est pourtant pas un lieu commun, et dans les ouvrages que nous avons consultés pour notre étude nous avons rencontré bien plus souvent l'affirmation contraire. D'une part, en effet, la théologie catholique dans son ensemble a accepté des mains de St. Augustin un christianisme fortement imprégné d'éléments platoniciens. De l'autre, beaucoup de philosophes, parmi lesquels il faut citer entre autres les spiritualistes français de l'école de M. Cousin, habitués par leur éducation catholique à étudier le christianisme dans la tradition plus que dans les documents évangéliques primitifs, parce qu'ils trouvent chez les Pères et en particulier chez Augustin des

principes philosophiques empruntés à Platon, en concluent, sans pousser plus loin la recherche, qu'entre le platonisme et l'Évangile il y a harmonie. C'est ainsi que M. Émile Saisset affirme le parfait accord de la philosophie chrétienne et de la philosophie platonicienne dans le double domaine de la métaphysique et de la morale [1].

La théologie protestante s'est affranchie plus que la catholique de la tradition grecque, et l'on a vu se produire dans le sein du protestantisme de vigoureux efforts pour la création d'une philosophie nouvelle spécifiquement chrétienne. Il s'en faut de beaucoup pourtant que notre théologie, tant celle de la gauche [2] que celle de la droite, ait été suffisamment débarrassée de tout élément platonicien. Ce n'est donc pas, croyons-nous, faire une œuvre inutile que de montrer, chez un des hommes qui ont le plus contribué à la conclusion de cette alliance entre le christianisme et la pensée antique, comment sur plusieurs points il a été logiquement conduit par son système philosophique à se mettre en contradiction avec des données essentielles de sa doctrine religieuse.

Nous ne pouvons avoir la prétention de critiquer dans son ensemble le système que nous avons exposé, ni de lui opposer un autre système complet de philosophie chrétienne. Ce serait une œuvre de longue haleine et qui dépasse de beaucoup nos forces. Nos observations porteront seulement sur trois doctrines, la doctrine des rapports entre la science et la foi, la doctrine morale et la doctrine du mal. Nous passerons rapidement sur les deux premières pour nous arrêter un peu plus longuement à la troisième.

Dans la doctrine des rapports entre la science et la foi, en premier lieu, nous trouvons au système d'Augustin un caractère intellectualiste ou rationaliste tout à fait étranger au christianisme.

[1] Introduction à la Cité de Dieu, pages 128-129.

[2] Voir Étude sur les fondements de la Dogmatique de Schleiermacher, par Charles Martin, p. 98-99.

Ce caractère se manifeste déjà dans la notion de la foi. Nous avons vu que la foi, pour Augustin, c'est l'acceptation comme vraie de la dispensation divine, avant qu'on ait pu saisir sa vérité par la raison. La foi est donc une soumission de l'esprit. L'objet de la foi, c'est la vérité. Nous ne pensons pas que cette notion puisse s'accorder avec les données évangéliques, et nous n'avons pas besoin de l'établir longuement. Pour Jésus-Christ la foi est une confiance, non pas avant tout de l'intelligence, mais de la personne humaine tout entière. C'est une relation personnelle, un abandon complet de l'homme à Dieu ou à Jésus-Christ, en tant que sa personnalité réfléchit la personnalité divine. Dans cet abandon l'élément intellectuel n'occupe en aucune façon la première place. L'acceptation de la doctrine n'est que le résultat de la confiance en la personne.

Nous retrouvons ensuite ce caractère intellectualiste dans la proclamation de la supériorité de la science sur la foi. — Si la foi chrétienne, comme nous le pensons, est un acte de la personnalité entière, on ne peut en aucune façon admettre que la science, acte d'une seule des facultés humaines, lui soit supérieure. En maintenant donc avec Augustin l'accord fondamental de la science et de la foi, il faut attribuer à la foi la supériorité de rang. — Mais voici comment Augustin arrive à établir la prééminence de la raison. L'acte suprême, dit-il, le but de la vie humaine, c'est de voir Dieu. Or l'œil de l'âme par lequel on voit Dieu, c'est la raison. Un acte d'intelligence c'est donc ce qu'il y a de plus haut. Pour Jésus, au contraire, comme pour Paul et pour Jean, l'acte suprême c'est un acte d'amour. Paul (1 Cor. XIII, 2) proclame même expressément la supériorité de l'amour sur toute espèce de connaissance. L'Écriture elle-même ne donne aucun nom à cet œil de l'âme par lequel elle enseigne qu'on voit Dieu. Mais s'il faut lui en donner un, nous serons certainement fidèles à l'esprit de l'Évangile en disant que ce n'est pas la raison, mais la conscience, organe central de la personnalité. Pas plus que la foi qui est l'acte provisoire, la vue qui est l'acte définitif ne peut être comprise comme appartenant avant tout au domaine intellectuel.

Or, il importe de le remarquer, ce caractère intellectualiste

que nous reprochons à Augustin est indissolublement lié au platonisme. L'élément fondamental du platonisme, c'est la distinction du monde sensible et du monde intelligible. La vie supérieure consiste à s'attacher au second; or, tandis qu'on connaît le premier par les sens, c'est par l'abstraction des idées qu'on connaît le second. La vie supérieure réside donc dans l'intelligence. De là une confusion fatale entre le domaine moral et le domaine intellectuel, entre la pureté du cœur et la distinction de l'esprit, confusion à laquelle Augustin dans notre période est loin d'avoir échappé. Nous n'en voulons pour preuve que sa définition de la vertu qui est, selon lui, la raison purifiée, et, entre autres passages analogues, celui où il déclare que pour comprendre les mathématiques il faut avoir le cœur pur.

La vie supérieure consiste donc dans la compréhension par l'intelligence du monde intelligible, et Dieu, si l'on suit la logique du système, se présente au haut de l'échelle dialectique comme le plus universel des intelligibles, comme l'Idée suprême, et en aucune façon comme une puissance bienfaisante ou, selon le mot de Jésus, comme le Père.

Le système de morale qu'Augustin a construit avec des éléments platoniciens ne peut pas nous satisfaire davantage. Nous avons vu qu'il en fait reposer tout l'édifice sur le précepte fondamental de l'amour pour Dieu, idée commune au platonisme et au christianisme, mais que l'amour pour Dieu est conçu par lui d'une telle manière qu'il absorbe et anéantit tout autre sentiment. L'amour pour le prochain n'est qu'un moyen de développer en soi-même l'amour pour Dieu, un degré qu'il faut franchir pour s'élever à l'amour pour Dieu. Le but, c'est d'arriver soi-même à aimer Dieu et non de faire le bonheur du prochain. Il ne faut l'aimer que d'un amour impassible, et sympathiser avec lui, s'affliger de ses souffrances serait une faiblesse indigne du sage. Nous avons dit qu'une pareille morale était, selon nous, incompatible avec le christianisme, et nous ne pensons pas qu'on nous contredise. Voyons maintenant quelles en sont les bases philosophiques.

Platon et Augustin après lui identifient l'Unité parfaite, c'est-à-dire Dieu, avec le Bien. L'être souverainement un est seul le bien absolu, tous les êtres qui appartiennent au domaine du multiple ne sont que des biens relatifs et sont toujours mauvais en même temps qu'ils sont bons. De ce principe découlent les conséquences morales qui choquent si fortement la conscience chrétienne. Si, en effet, un mal négatif est inhérent à tout ce qui est multiple, et que Dieu seul soit le bien, pour atteindre le bien il n'y a qu'une voie, c'est de se désintéresser, de se détacher de tout ce qui est multiple, pour se précipiter vers Dieu, se plonger en lui, s'identifier avec lui, s'absorber autant que possible en lui. Il faut, dit Augustin, « devenir autant que possible la loi elle-« même, » c'est-à-dire Dieu. S'intéresser à quoi que ce soit dans le domaine du multiple, s'en réjouir ou s'en affliger, s'y faire un but, c'est rester volontairement plongé dans le mal. En d'autres termes, il faut autant que possible se dégager de la création pour rentrer dans le créateur, et, dans la mesure de ses forces, anéantir l'œuvre de Dieu pour ne laisser subsister que Dieu lui-même. — Dans un pareil système, en effet, la création, la production du multiple, ne peut s'expliquer par aucune raison satisfaisante. Il vaudrait mieux que le multiple n'existât pas ; il est une ombre funeste, une tache. Il est cause que le mal se trouve à côté du bien, tandis que sans le multiple il n'existerait que le Bien absolu et parfait.

Pour comprendre la raison d'être du multiple, pour justifier la création, il faut rompre résolûment avec l'idée que Dieu soit le bien. Dieu n'est pas le bien, mais le bien c'est ce que Dieu veut. La volonté de Dieu est la loi du bien, ou encore le bien c'est l'accord entre les choses et la volonté de Dieu. Ce principe une fois admis, les termes de la question se trouvent renversés. Bien loin que la multiplicité soit encore la cause du mal, elle devient au contraire la condition du bien. Pour que la volonté de Dieu s'accomplisse, c'est-à-dire pour que le bien se réalise, il faut des êtres en qui cette volonté s'accomplisse. — Le bien est un accord, c'est-à-dire un rapport, et pour qu'il y ait rapport il faut au moins deux termes. Il faut donc pour le bien des êtres dis-

tincts de Dieu qui soient en accord avec sa volonté. Sans la création, sans le multiple, il n'y aurait point de bien [1].

A cette conception correspond un système de morale tout différent de celui d'Augustin. Dieu n'étant plus conçu comme une idée, le Bien, mais comme un être qui veut, comme une puissance, comme un esprit, et le bien consistant dans l'accord entre les choses et sa volonté, le bien pour les créatures libres consistera à se mettre librement d'accord avec cette volonté, à s'associer à elle, à poursuivre le but qu'elle poursuit. Et si le but que poursuit la volonté divine c'est le bonheur des créatures, le devoir pour chaque homme sera de travailler pour sa part à ce bonheur. L'amour du prochain ne sera plus seulement un moyen de s'élever soi-même à l'amour de Dieu. Il aura son but en lui. Le second commandement de la morale de Jésus-Christ, méconnu dans son vrai sens par le système qui affirme que le bien c'est Dieu, retrouve sa place légitime dans le système qui affirme que le bien c'est ce que Dieu veut.

Ces considérations nous conduisent naturellement à l'examen d'un troisième point de la philosophie religieuse d'Augustin, auquel nous nous arrêterons un peu plus longuement, nous voulons parler de la doctrine du mal. — Cette doctrine, que nous avons exposée avec détail, est d'une importance extrême. De toutes les questions qui ont occupé Augustin, celles relatives à la nature et à l'origine du mal jouent incontestablement dans l'histoire de sa pensée le rôle le plus considérable. Et la solution philosophique qu'il leur donna dans la période que nous avons étudiée, nous la retrouvons, identiquement la même pour le fond, dans tous ses écrits postérieurs jusqu'à la fin [2]. Après lui sa doctrine a été acceptée par toute la théologie du moyen âge et par la

[1] Nous voulons dire qu'il n'y aurait point de bien réalisé. Le bien résiderait virtuellement, en puissance, comme toute la création, dans la causalité divine.

[2] La pensée d'Augustin subit, dans la periode subséquente, une transformation radicale quant à la question de la transmission du péché. Mais quant à la question générale de la nature et de l'origine du mal, elle ne fit que se développer sans se modifier.

théologie catholique moderne. Leibnitz l'a professée en des termes souvent identiques à ceux d'Augustin lui-même, et son influence l'a fait adopter par un trop grand nombre de théologiens protestants. Aujourd'hui encore, pensons-nous, malgré la manière remarquable dont Julius Müller[1] a caractérisé la confusion d'idées qui se cache sous cette doctrine, notre théologie théiste n'a pas suffisamment compris le point d'attache dangereux qu'elle offre au panthéisme et par conséquent la nécessité urgente de rompre avec elle. Ce n'est pas sans étonnement, par exemple, que nous avons vu Bindemann exposer, sans faire aucune réserve et en paraissant y donner son plein assentiment, la théorie augustinienne du mal.

Cette doctrine se présente d'ailleurs à nous avec un intérêt spécial. Nous cherchons si Augustin a réussi dans sa tentative de combiner le christianisme avec le platonisme. Or nulle part la question ne se pose d'une manière plus claire et plus saisissable qu'à l'occasion de sa doctrine du mal, puisqu'elle se compose de deux éléments très-nettement distincts, l'un spécifiquement chrétien, l'autre spécifiquement platonicien. L'élément chrétien, c'est l'affirmation que le mal est produit par la volonté libre de l'homme. L'élément platonicien, c'est l'affirmation que le mal n'est rien.

Nous avons cherché à montrer dans notre première partie comment le sentiment et la notion du libre arbitre s'étaient formés chez Augustin, en opposition au fatalisme manichéen et sous l'action de l'enseignement chrétien, avant toute influence de la philosophie platonicienne. Il a donné à cette notion sa formule la plus exacte quand il a dit : « Je m'apercevais chaque jour de « plus en plus que j'étais moi-même la cause de mon péché. » L'homme en effet se sent libre parce qu'il se sent responsable, et il ne peut être responsable que s'il est lui-même la cause de ses actes. Augustin, dans notre période, affirme souvent et très-catégoriquement ce caractère de causalité de la volonté humaine. C'est un des éléments essentiels de sa polémique contre le manichéisme. A la doctrine dualiste qui expliquait le mal dans l'homme

[1] Die christliche Lehre von der Sünde. II Buch, I Capitel.

par la présence en lui de deux natures contraires, il oppose que l'âme humaine est simple, et que si elle se porte tantôt d'un côté tantôt de l'autre, c'est en vertu d'un choix volontaire et dont elle est responsable. — Ces affirmations sortent d'une conscience chrétienne. Aucun philosophe païen n'avait été aussi précis et aussi insistant sur ce point. Platon, sans doute, n'avait jamais nié le libre arbitre. Il avait même enseigné que chaque homme est responsable de ses actes. Mais il n'avait jamais eu de la liberté une notion distincte, et l'idée que la volonté humaine soit une cause était restée étrangère à son système philosophique.

En tout cas ce ne fut pas cette idée qu'Augustin lui emprunta. Nous avons montré longuement que la doctrine platonicienne qui lui parut résoudre le problème du mal, c'est la doctrine que le mal n'est rien. Dans l'un de ses premiers ouvrages, il établit que la première chose à savoir pour comprendre les questions philosophiques, c'est ce que c'est que rien *(quid sit nihil)*. Ailleurs il loue Dieu, qui révèle à ceux qui se réfugient en lui que le mal n'est rien *(ostendis malum nihil esse)*.

Ces deux données : l'affirmation que le mal est produit par la libre volonté de l'homme, et l'affirmation que le mal n'est rien, coexistent dans sa pensée, et il a cherché à les amalgamer en un système. Nous demandons : ces deux données sont-elles conciliables ? Nous pourrions répondre dès l'abord en en référant au simple bon sens : non. Dire que le mal n'est rien, c'est nier qu'il soit produit par la volonté. S'il n'est rien, il n'a point de cause. Belle liberté que celle qui en agissant ne produit rien ! Cette réponse en vaudrait peut-être une autre. Nous ne devons pourtant pas nous en contenter. Il nous faut serrer la question de plus près. Nous chercherons à montrer que ces deux données, qu'Augustin a voulu combiner en un seul système, appartiennent de fait à deux systèmes philosophiques différents et même contradictoires.

Quand on dit que l'homme est lui-même la cause de son péché, que le mal n'a pas d'autre cause que la volonté, on fait résider le mal dans les actes libres. Il y a un ordre voulu de Dieu, une loi, c'est que l'homme s'attache à Dieu et aux choses supérieures

de préférence aux choses inférieures [1]. Mais cette loi n'est pas imposée, elle est seulement proposée à la liberté humaine. L'homme peut s'attacher en effet de préférence à Dieu, et alors il est dans l'ordre, sa volonté est bonne. Il peut aussi s'attacher de préférence aux biens inférieurs, et alors il est dans le désordre, sa volonté est mauvaise. Le bien et le mal sont dans ce système des rapports contraires entre la volonté créée et la volonté créatrice. Le bien c'est leur accord, le mal c'est leur désaccord. Quand l'homme par un acte volontaire se met d'accord avec l'ordre divin, cet acte de sa volonté ou cette volonté spéciale est bonne. Quand il se met en désaccord avec l'ordre divin, cet acte de sa volonté ou cette volonté spéciale est mauvaise. Le bien et le mal n'ont, ni l'un, ni l'autre, une réalité substantielle. Mais leur existence, pour n'être pas substantielle, n'est pas moins très-réelle. Ce sont deux rapports contraires entre l'acte volontaire et la loi de la volonté, rapports tous deux réels dont la cause gît dans l'être libre. — Augustin, qui n'a pas su faire de ces données un système complet et suffisant, en a pourtant tous les éléments. Il a posé très-nettement que le péché est un mouvement de l'âme, un *acte (actio),* et ailleurs que la différence entre le bien et le mal c'est que le bien est un ordre, un accord, tandis que le mal est un désordre, un *désaccord (inconvenientia).*

L'idée que le mal n'est rien repose sur un système tout différent, dont l'élément fondamental est l'identification de la notion d'être avec celle de bien. — Nous avons déjà plus d'une fois exposé ce système qu'Augustin développe souvent et d'une manière beaucoup plus logique que le précédent. Dieu qui est l'être souverain, absolu, est en même temps et par là même le bien souverain et absolu. Les êtres tirés du néant, les créatures, n'ont qu'une existence relative, partielle, et par conséquent ne sont bonnes que relativement et partiellement. Elles sont bonnes en tant qu'elles participent à l'être, mauvaises en tant qu'elles participent au néant. Le mal leur est aussi inhérent que le bien, mais le bien seul a en elles une existence positive, substantielle;

[1] Nous ne construisons pas ce système pour notre compte, mais avec des matériaux empruntés à Augustin.

le mal est quelque chose de purement négatif, une limitation, un non être, un rien. Le bien se confond donc avec l'être. Il n'est pas l'accord entre un être et sa destination, mais la somme d'existence de cet être. Voici comment cette conception s'applique aux créatures douées de volonté et aux phénomènes de l'ordre moral. Entre un être qui fait le bien, qui reste attaché aux choses supérieures, et un être qui pèche, qui s'est attaché aux choses inférieures, quelle est la différence? C'est que le premier conserve l'intégrité de son être, tandis que le second la diminue. Le premier a plus d'être et par conséquent il est meilleur. Le second a moins d'être et par conséquent il est moins bon. Mais chez le second, pas plus que chez le premier, aucun mal positif ne s'est produit. Le pécheur a moins d'être, mais tout ce qu'il a d'être est encore bon. — Tandis que, dans le système précédent, considérant les actes et faisant consister le bien et le mal dans deux rapports contraires entre les actes volontaires et la loi morale, nous attribuions à l'acte mauvais une réalité tout aussi réelle qu'à l'acte bon ; dans ce système-ci, ne considérant plus que l'existence substantielle, c'est au bien seul que nous attribuons une réalité positive. Tandis que, dans le système précédent, le bien et le mal nous apparaissaient comme deux rapports inverses, et l'acte mauvais comme le contraire de l'acte bon, dans celui-ci, entre l'homme qui fait le bien et le pécheur, nous ne voyons plus qu'une différence de degré, de plus à moins, une différence quantitative et non qualitative.

Exposer ces deux systèmes, c'est montrer qu'ils sont inconciliables. Et pourtant les éléments en coexistent dans la pensée d'Augustin, et il a cru les avoir combinés en un système unique. Il nous faut encore examiner comment.

Une première difficulté, c'était de concilier l'affirmation que la créature libre est la cause de son péché avec cette autre affirmation que le mal est fatalement inhérent à toute créature. Cette difficulté, nous avons vu comment Augustin la résout. Il établit une distinction entre les créatures, mettant d'une part celles qui ont reçu de Dieu de rester dans le bien autant qu'elles le pourraient, de l'autre celles qui ont reçu de lui de rester dans le bien autant qu'elles le voudraient. Ces dernières sont les créatures

libres. Mais cette distinction, destinée à sauvegarder la réalité de la liberté, n'est autre chose qu'une contradiction flagrante avec la doctrine générale sur le rapport entre le Créateur et les créatures. Quand on a posé que Dieu est le bien absolu, seul immuable, et que les créatures tirées du néant ne sont bonnes que relativement, qu'elles sont sujettes à la mutabilité et qu'un mal négatif est fatalement attaché à leurs flancs, rien absolument n'autorise à détacher de l'ensemble des créatures ce groupe privilégié, auquel on accorde la faculté de persévérer dans le bien autant qu'elles le veulent. Si le mal résulte de la participation au néant, il faut reconnaître que le mal est nécessaire chez tous les êtres tirés du néant [1].

Une autre difficulté, non moins grande, était de concilier cette affirmation que le mal n'est rien, admissible dans un système qui confond le bien et la substance, avec cet autre système selon lequel le mal est un désaccord entre l'acte volontaire et la loi de la volonté. Car, étant admis que l'état dans lequel le péché met le pécheur ne contienne aucun élément de mal positif, le mouvement par lequel le pécheur se porte vers les choses inférieures, et qui constitue le péché lui-même, n'est-il donc rien? Le mal n'a-t-il pas dans ce mouvement déréglé une réalité positive? Ici encore nous trouvons Augustin en défaut. Il établit souvent et avec succès contre les Manichéens, par l'argumentation que nous avons exposée, que le mal n'est pas une substance, qu'il n'est jamais qu'un défaut, qu'une corruption attachée à une substance bonne. Le mal n'existe jamais seul et d'une manière

[1] Il serait intéressant d'étudier avec plus de détail que nous ne l'avons fait le rapport qui s'établit dans la pensée d'Augustin entre ses principes platoniciens et la doctrine spécifiquement chrétienne de la chute. Disons seulement qu'il ne nous paraît pas avoir compris le sens et la portée philosophique de cette doctrine. En effet, tantôt, nous l'avons vu, il représente le mal comme une limitation inhérente à toute créature, niant ainsi qu'il y ait pu avoir jamais pour l'homme un état où le bien se réalisait sans mélange. Tantôt, nous l'avons vu aussi, quand il parle d'un état primitif différent de l'état actuel, il le fait consister dans la perfection, l'universalité, la plénitude. C'est encore du platonisme, c'est encore d'une autre manière la confusion du bien et de l'être.

indépendante, il n'est pas une nature, mais une affection des natures. Nous ne croyons pas qu'il y ait rien à reprendre à cette argumentation, qui est une excellente réfutation du dualisme. Mais Augustin va plus loin, et de ce que le mal n'est pas substance, mais seulement affection des substances, il conclut que le mal n'est rien. Cette conclusion a quelque chose de trop étrange pour qu'il l'ait jamais expressément énoncée. Mais on la trouve souvent d'une manière incontestable au fond de sa pensée. Autrement, comment s'expliquer qu'après avoir si souvent catégoriquement établi que le mal réside dans un mouvement de l'âme, dans un acte, il affirme avec tant d'assurance que le mal n'est rien? — Cette doctrine n'est rien moins qu'une négation radicale de l'ordre moral. — En effet, ce n'est pas le mal seulement qui est une affection des natures, c'est aussi le bien. Le bien moral n'est pas une substance. Lui aussi n'existe jamais seul et d'une manière indépendante, il n'existe qu'attaché à une substance bonne (dans le sens du bien métaphysique), comme affection, comme relation, comme acte. Dire que ce qui n'a pas une existence substantielle n'est rien, c'est donc nier le bien en même temps que le mal.

Mais, nous le répétons, cette doctrine a quelque chose de trop choquant pour qu'Augustin en soit resté là. Aussi longtemps qu'il affirme le mal comme un mouvement volontaire, comme un acte, il ne peut faire admettre que le mal n'est rien. Il faut qu'il aille plus loin encore, et qu'il nie expressément que le mal réside dans un acte. C'est ce qu'il a fait. — Ici, afin de trouver cette négation formulée d'une manière parfaitement claire et parfaitement complète, nous sommes obligés d'emprunter un passage à un ouvrage postérieur d'Augustin. Mais on reconnaîtra, nous le pensons, que la thèse qui y est formulée n'est que la conséquence logique de celles que nous venons d'exposer. « Que per« sonne donc, » dit-il dans la Cité de Dieu [1], « ne cherche à la « mauvaise volonté une cause efficiente, elle n'est pas efficiente, « mais déficiente, car la mauvaise volonté n'est pas une action, « mais un défaut d'action. » — Ainsi Augustin se met en pleine

[1] Livre XII, ch. III.

contradiction avec lui-même. La logique de l'un des deux systèmes qui se heurtent dans sa pensée le force à nier radicalement la thèse fondamentale de l'autre système. Si la mauvaise volonté, en effet, n'est qu'un défaut d'action, nous comprenons qu'on puisse dire que le mal n'est rien. Mais nous demandons comment, dans ce cas, le mal serait encore produit par la volonté libre. La volonté n'est pas autre chose que la faculté d'agir. Elle produit les actions, mais elle ne produit pas le manque d'action. La formule exacte de la doctrine qui attribue le mal à la volonté libre, nous l'avons vu, c'est celle-ci : l'homme est lui-même la cause de son péché. Qu'on la compare avec cette autre formule : la mauvaise volonté n'a pas une cause efficiente, mais une cause déficiente. Cette cause déficiente, c'est-à-dire qui fait défaut, évidemment ce n'est pas l'homme lui-même. Cette cause déficiente, c'est le néant auquel l'homme participe. La mauvaise volonté ou le péché n'est donc pas le produit de la volonté libre, elle est produite par le néant. Cette cause, toute déficiente qu'on la dit, a une action. Et comme l'action de toute cause est fatale, le péché est nécessaire. Il n'y a point de liberté.

La conclusion à laquelle nous conduisent ces développements, c'est donc qu'entre l'affirmation du libre arbitre et l'affirmation que le mal n'est qu'un non être, un rien, il y a contradiction insoluble. Sur cette question de la nature et de l'origine du mal, le platonisme, loin d'avoir fourni à Augustin une solution satisfaisante, comme on l'a si souvent dit, lui a rendu au contraire le plus mauvais des services. Il a mis sa pensée sur une voie fausse aboutissant à la négation même de la liberté, et par conséquent de la responsabilité et de toute la morale. Si nous demandons maintenant pourquoi Augustin a accepté avec tant d'empressement cette doctrine platonicienne, et ne s'en est pas tenu simplement aux données de l'enseignement chrétien, c'est lui-même qui nous répondra. « J'essayais, » dit-il, revenant par le souvenir sur l'époque qui avait précédé celle où il lut les livres des platoniciens, « j'essayais de comprendre, comme on me le disait, que le « mal que nous faisons a sa cause dans notre libre arbitre...., « *mais je ne le voyais pas encore clairement*[1]. » C'est-à-dire, s'il

[1] Conf, VII, 3.

nous est permis d'interpréter cette parole dans un sens plus complétement vrai encore que celui que lui prêtait Augustin, qu'il ne saisissait pas pleinement et dans toute sa portée cette idée que l'être libre est une cause distincte, une puissance créatrice, qui a reçu de Dieu le pouvoir de produire un désordre réel, une opposition positive à la volonté divine. C'est pourquoi, aussi longtemps que le mal lui apparaissait comme quelque chose de réel, il ne savait comment le concilier avec l'idée de la bonté de Dieu, et il ne crut avoir déchargé Dieu de la responsabilité du mal que quand il eut trouvé une doctrine qui lui permit d'affirmer que le mal n'est rien de réel.

Cet exemple ne doit pas être perdu pour nous. En présence du fait de la responsabilité et de la liberté humaines, il n'y a que deux partis à prendre. Ou bien, malgré l'évidence morale, le nier parce qu'on ne le comprend pas ; c'est le parti du désespoir. Ou bien, si on l'affirme, accepter résolûment toutes les conséquences logiques de cette affirmation. Affirmer la liberté comme vérité religieuse ou pour la pratique de la vie, et puis professer un système philosophique qui la nie, ainsi qu'ont fait la plupart des grands penseurs spéculatifs, c'est un procédé qui n'a jamais été bon, mais qui, à notre époque, est devenu plus dangereux que jamais. En dehors de l'enceinte du christianisme, le grand courant intellectuel de notre siècle est dirigé par le panthéisme. Dans le domaine des idées le panthéisme est certainement à cette heure l'ennemi le plus redoutable de l'Évangile. Pour lui résister, il faut que la philosophie chrétienne ait une conscience claire de ses propres principes, et rejette tout compromis avec la doctrine qu'elle combat. Loin d'attirer à elle l'adversaire, elle ne ferait autrement que lui procurer une facile victoire. Or tout système qui ne maintient pas que l'être libre est la cause unique de ses actes mauvais, et qui va chercher derrière l'être libre une autre cause, efficiente ou déficiente peu importe, de laquelle résulte le péché, est un système qui nie la liberté, et qui, par conséquent, est entièrement désarmé en face du panthéisme. Tout système qui confond le bien avec l'être et le mal avec le non être, passant sous silence la réalité des actes, n'a aucune place pour la personnalité, pas plus l'humaine que la divine, et par consé-

quent a une parenté évidente avec le panthéisme. Tout système enfin qui nie la réalité du mal, et qui affirme que malgré le péché tout ce qui est est bon, ne se distingue logiquement du panthéisme par aucune différence sérieuse.

Que l'on ne dise pas maintenant qu'en affirmant avec tant d'insistance la réalité du mal, nous peignons le monde sous des couleurs trop noires et nous jetons sur l'avenir un trop sombre voile. C'est le contraire qui est vrai. Si le mal, comme nous le pensons, est un rapport faussé, un désaccord entre la volonté créée et la volonté créatrice, il est possible d'espérer que Dieu réussira à la fin à faire accepter sa loi par la liberté des créatures, et que tout désaccord ayant cessé, le mal disparaîtra et le bien seul s'accomplira pleinement. — Mais si le mal c'est la part de néant dans laquelle toute créature est plongée, le mal ne peut cesser qu'avec les créatures elles-mêmes, et, s'il y a des créatures immortelles, le mal ne cessera jamais.

Nous allons chercher, pour terminer nos observations critiques, à mettre ce dernier point en évidence en montrant le rapport étroit, rapport d'ordinaire trop peu remarqué, nous semble-t-il, qui existe entre les éléments platoniciens de la pensée d'Augustin et sa doctrine de la prédestination.

Lorsqu'on a commencé par établir que le mal n'est rien, on peut, sans être plus arrêté par aucune considération, lui attribuer dans l'univers la plus grande extension et le rôle le plus considérable. Ajoutez indéfiniment rien à rien, la somme sera toujours rien. C'est la raison de l'optimisme d'Augustin, optimisme dont nous avons cité plusieurs fois l'expression. « L'univers est parfait, malgré le péché, » dit-il, et ailleurs : « La beauté de l'univers est rendue irréprochable par ces trois choses : la damnation des pécheurs, les épreuves des justes, la perfection des bienheureux. » Nous pourrions produire cent déclarations analogues extraites soit des ouvrages de notre période, soit des ouvrages postérieurs. Puisque le mal ne trouble pas la beauté de l'univers, puisque même il y contribue, il n'y a aucune raison pour qu'il cesse jamais. Mais ce n'est pas tout. Le mal n'est pas seulement compatible avec la beauté de l'univers

ou utile pour la rehausser. Il y est absolument nécessaire. Que l'on suive en effet la série des idées que voici :

L'univers se compose d'une immense hiérarchie d'êtres allant de la créature qui se rapproche le plus de Dieu, c'est-à-dire de l'être absolu, par une suite innombrable de degrés jusqu'à celle qui se rapproche le plus du néant, du non-être absolu. Plus les créatures occupent un rang élevé dans cette hiérarchie, plus elles ont d'être et plus par conséquent elles sont bonnes; plus au contraire elles sont bas placées, moins elles ont d'être et moins elles sont bonnes. Mais toutes sont bonnes, toutes sont nécessaires à la parfaite beauté de l'univers. La lune, par exemple, est inférieure au soleil; mais elle est bonne pourtant, et la preuve, c'est qu'elle est bien supérieure à une lanterne dont nul pourtant ne conteste l'utilité. Faire disparaître un quelconque des degrés de cette hiérarchie, ce serait porter atteinte à la beauté de l'univers [1].

Or, nous l'avons vu, en vertu de l'identification de la notion de bien avec celle d'être, d'où résulte une confusion absolue du domaine physique et du domaine moral, dans cette hiérarchie Augustin fait rentrer les hommes avec les différences qu'établit entre eux l'usage qu'ils font de leur liberté. Les âmes qui s'attachent avec persévérance à Dieu sont supérieures à celles qui s'attachent tantôt à Dieu, tantôt à elles-mêmes; mais celles-ci sont supérieures à celles qui persévèrent dans le péché, lesquelles à leur tour sont supérieures à tous les êtres privés de raison et à tous les corps. Et puisque aucun des degrés de la hiérarchie des corps ne pourrait manquer, sans que la perfection de l'univers en fût compromise, à bien plus forte raison tous les degrés de la hiérarchie des âmes sont-ils nécessaires à sa beauté. Un homme qui pèche et qui pleure vaut mieux qu'un vermisseau joyeux; et puisque le vermisseau joyeux est un élément intégrant de la beauté de l'univers, à combien plus forte raison

[1] Ce genre de considérations fait toucher au doigt un point important, sur lequel nous insisterions si nous en avions le temps, c'est que dans le système platonicien l'idée de beauté se confond avec celle de bien, comme celle-ci à son tour se confond avec celle d'être.

l'homme qui pèche et qui pleure. Augustin a vu lui-même cette conséquence de sa doctrine et il l'a exposée. Nous empruntons les passages suivants à un livre écrit par lui peu après l'époque de son ordination, longtemps par conséquent avant qu'il eût formulé sa doctrine théologique de la prédestination : « De « même qu'un cheval égaré vaut mieux qu'une pierre, qui ne « s'égare pas parce qu'elle manque de mouvement propre et de « sensibilité, de même la créature qui pèche par sa libre volonté « est plus excellente que celle qui ne pèche pas parce qu'elle n'a « pas de libre volonté[1].... Si l'on dit : il n'était pourtant pas dif- « ficile au Dieu tout-puissant de faire toutes choses de telle ma- « nière qu'aucune créature ne descendît jusqu'à la misère (suite « du péché)..., je répondrai que la série des créatures va par « justes degrés, *de la plus élevée jusqu'à la plus basse*, de telle « sorte que ce serait porter envie à l'univers que de dire : je vou- « drais que celle-ci ne fût pas, et que ce serait aussi lui porter « envie que de dire : je voudrais que celle-ci fût *autrement*[2]. » Ce serait porter envie à la beauté de l'univers que de dire de l'une quelconque des créatures : je voudrais qu'elle fût autrement. Le péché et la souffrance, ces deux formes du mal, ne cesseront donc jamais. C'est jusqu'à la fin des siècles que subsistera comme ornement de la création la sombre classe des âmes pécheresses et misérables.

On n'a pas assez remarqué, nous le répétons, le rapport étroit qu'il y a entre cette théorie et celle de la prédestination. Qu'on nous comprenne bien pourtant ; nous ne prétendons pas que le dogme théologique de la prédestination se soit formé dans la pensée d'Augustin comme conséquence logique de ses principes platoniciens. Nous croyons bien plutôt que les mobiles producteurs de ce dogme ont été des considérations de l'ordre religieux et de l'ordre ecclésiastique. Mais nous croyons aussi, d'autre part, que méconnaître le rôle considérable de l'élément rationnel dans la formation d'une doctrine aussi importante, ce serait mal comprendre le caractère profondément spéculatif de l'esprit

[1] De Libero Arbitrio, liv. III, ch. xv.
[2] De Libero Arbitrio, liv. III, ch. xxiv.

d'Augustin. Il est donc intéressant de remarquer que son système philosophique, non-seulement lui fournissait des arguments pour justifier aux yeux de la raison son dogme théologique, mais contenait même une doctrine bien plus grave encore, puisque, tandis que comme théologien il maintint du moins toujours la liberté du premier homme, comme philosophe il était autorisé à la nier résolûment et à affirmer la double prédestination dans le sens le plus absolu.

THÈSES

I. Le dualisme de la doctrine manichéenne est un dualisme matérialiste.

II. C'est la doctrine platonicienne des idées qui a fait comprendre à Augustin l'immatérialité de Dieu et l'existence des réalités spirituelles en général.

III. Augustin a recommencé à croire à l'autorité des Écritures avant d'avoir subi l'influence du platonisme. — C'est l'interprétation allégorique qui lui a fait accepter cette autorité.

IV. La notion du libre arbitre s'est formée dans la pensée d'Augustin sous l'influence de l'enseignement chrétien, avant qu'il eût lu les livres des platoniciens.

V. Dans la question de la nature et de l'origine du mal, le platonisme a mis Augustin sur une voie fausse.

VI. Le néant joue dans la philosophie d'Augustin le même rôle que la matière dans la philosophie de Platon.

VII. La doctrine qui confond le bien avec l'être et le mal avec le non être est en contradiction avec l'affirmation du libre arbitre.

VIII. La foi n'est pas une simple adhésion de l'intelligence, mais un acte de la personnalité entière. Elle est supérieure à la science.

IX. L'idéalisme platonicien n'est pas conciliable avec la doctrine chrétienne.

La Faculté de Théologie, chargée par le Règlement de l'Académie d'examiner la présente thèse, en autorise l'impression, sans prétendre par là exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

MUNIER, Pr Pr,
Doyen de la Faculté.

TABLE DES MATIÈRES